#### Kleine Edition 33

# HENNING TRÜPER SEUCHENJAHR

### **INHALT**

	bemerkungen: eorie und Phobie	7
I.	Unsouveränität in der Pandemie	17
II.	Geschehensethik	<b>4</b> I
III.	Fesselungs- und Entfesselungskünste	79
IV.	Virenmüll und Virengeschichte	125
Daı	nk	167
Verzeichnis der Abschnitte		168

## VORBEMERKUNGEN THEORIE UND PHOBIE

- I. Spazieren gewesen. Entstanden Frühjahr bis Herbst 2020, haben sich diese theoretischen Übungsstücke und Provisorien wie wiederholte Spaziergänge in einem Stadtraum entwickelt, der sich täglich enger anfühlt. Mehr und mehr verlegt man sich auf das Auffinden von Nebenstraßen, durch die man noch nicht ganz so oft hindurchgelaufen ist. Unversehens kommt man zwar immer auf die Hauptstraßen zurück. Aber die Fragen, die unterdessen behandelt werden, sind zumindest manchmal etwas abseitiger Art. Übrigens nutzt sich der Reiz dieses Zeitvertreibs bald ab und endet jeder Gang immer dort, wo er begonnen hat. So verstärkt das Spazieren auf Dauer die Klaustrophobie, der es abhelfen wollte. Je mehr Nebenstraßen man betrachtet hat, umso weniger Unbekanntes gibt es zu entdecken. Das klaustrophobische Moment der Pandemie erzwingt Wiederholungen von Bewegungen im Denkraum der Theorie und bewirkt allmählich eine Verfremdung des Vertrauten. Diese Verfremdung hat einen intensivierenden Effekt, aber auch einen ermüdenden.
- 2. Industrielle Metaphernproduktion. Zugegeben, jede Metapher hat ihre Sollbruchstelle. In einer Kulturlandschaft, in der alles von der industriellen Produktionsweise und ihrer Geschichte geprägt ist Gebäude und Straßen ebenso wie die Biografien der Leute, die aus anderen Weltteilen importierten Zierpflanzen und

selbst noch der über dem Verkehrslärm laut gewordene Gesang der Singvögel -, stehen die Metaphern nicht zurück. Auch sie kommen vom Fließband her und halten nur so und so lange. Diese vorausgeschätzte Lebensdauer bedingt Epochen und Rhythmen ihres Gebrauchs. Nebenbei bemerkt, dieser Aspekt der Metapherngeschichte - die Geschichte ihrer Stanzformen und Materialien, Lieferketten und Konsummuster, ihrer Heimarbeiterschaft und ihres Unternehmertums – hat bedauerlich wenig Beachtung gefunden. So erbleichen die Geisteswissenschaften in Ehrfurcht vor dem "Unbegrifflichen" (wie Hans Blumenberg es nannte), vor dem irreduziblen poetischen Rest allen sprachlich verfassten Denkens, ohne doch ihre eigene Einbindung in die "Tauschketten" mitzudenken und ohne die allen modernen Metaphern eingeschriebene Ironie - das minderwertige Material, ihre baldige Müllwerdung, ihr umstandsloses Verlassenwerden auf den Deponien des abgelegten und zerbrochenen Denkens – recht zu erfassen.

3. Allegorie und Katachrese. Aus dem engen Zusammenhang von Theorie und Allegorie – d.h. einer Kombination von Metaphern mit einem vereinheitlichenden bildlichen Motiv – folgt zweierlei: dass nämlich die Theorie einerseits dem poetologischen Gebot der Allegorie gehorcht, demzufolge die Vermischung unterschiedlicher Bildsphären verboten ist; und dass die Theorie andererseits immer mit dem Risiko der Katachrese, des "Bildbruchs", spielt. Der Krug der Allegorie geht so lange zum Brunnen, bis er bricht; und der nicht auf

Haltbarkeit berechnete Plastikkanister, der den Krug ersetzt, geht im Zweifel weniger oft (natürlich immer auch eine Frage des pfleglichen Umgangs mit Haushaltsgegenständen; und zugegeben, Plastikmüll ist "dauerhafter als Erz", um noch einen klassizistischen Wink unterzubringen). Die Industrialisierung der Metapher als Wegwerfware vermehrt die Möglichkeiten der katachrestischen Kombinatorik ungemein. Auf das Heilbleiben der Allegorien muss man weniger achten. Selbst die Freude des Geschirrzerschmetterns (von der Goethe in einer einstmals berühmten Kindheitsszene zu Anfang von *Dichtung und Wahrheit* handelt) lässt sich für die Theorie mobilisieren. Auch der Sollbruch der Sollbruchstellen ist einer Aneignung fähig.

4. Angstraum Theorie. Aber Theorie wovon? "Theorie" ist eine längst ins Eigenartige gewendete Vokabel. Bei Kant bedeutet "Theorie" zunächst ein Ensemble provisorischer Abstraktionen, die später einmal in den Bau eines philosophischen Systems integriert oder aber von diesem Bau ersetzt werden sollen.¹ In verschiedenen geisteswissenschaftlichen Disziplinen, vielleicht am deutlichsten in der Geschichtsschreibung, unterschiedet man bereits seit dem 18. Jahrhundert – häufig unscharf – zwischen einer "Theorie", die sich mit Methoden der Herstellung und Rechtfertigung von Wissen beschäftigt, und einer "Philosophie", die sich für metaphysische Fragen interessiert, im Fall der His-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Berlin: Mittler & Sohn, 1930, S. 524–526 ("System"), S. 534f. ("Theorie").

torie etwa für Beschaffenheit und Richtung der geschichtlichen Wirklichkeit. Während die akademische Philosophie des 20. Jahrhunderts sich immer mehr von den geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlichen Nachbarfächern abwandte, wurde "Theorie" zunehmend zum Sammelbegriff für die nicht ummauerten Außenbezirke des begrifflich-abstrakten (und metaphorischen) Denkens, in denen es übrigens nicht selten lebendiger zugeht und in denen man wohl leichter eine Baugenehmigung bekommt (oder auch ohne Genehmigung baut) als im Zentrum. Übrigens gibt es inzwischen Unmengen von Städten ohne ein derartiges Zentrum: das Denkwesen hat sich ziemlich verändert. Manche Bezirke der "Theorie" sind insular, wie man es etwa von der Geschichtstheorie bis heute sagen könnte. Andere sind hingegen in ihren Grenzen überhaupt nur schwer zu bestimmen und scheinen ständig weiter zu wachsen, wie es etwa bei der "kritischen Theorie" der Fall ist. Die "Systematik" der Philosophie leidet unter Agoraphobie, der Furcht vor offenen Räumen, die Theorie dagegen an Klaustrophobie, der Furcht vor geschlossenen Räumen. Wenn aber auch in der Theorie kein offener Außenbereich mehr auffindbar ist, wenn nicht nur das Systemdenken, sondern auch die Theorie eine gefängnishafte Gestalt angenommen hat, wird der Phobienhaushalt des Denkens umgestürzt. Erste Lehre der Pandemie: Man wird umlernen müssen, wann welche Phobie zur Geltung kommen soll.

5. Phobos und Deimos. Schritt zurück: Theorie und Phobie? Manche Phobien manifestieren sich eng am

Objekt, andere halten sich mehr im Hintergrund. Sie gelten als "krankhafte" oder zumindest nicht vernünftig erklärbare Ängste; oder als vielleicht in irgendwelchen Hinterkammern des Menschheitsgedächtnisses einstmals funktional begründete "Urängste" - jedenfalls als Gebrechen und Schwäche. Auch die Seuche regiert über ihre Urangst, und dieses Regiment kennt seine Ent- und Verwicklungen. Schon seit Längerem konnte man etwa beobachten, dass immer mehr Menschen im Alltag ständig ihre Hände desinfizieren, ohne dass eine Arbeit in der Krankenversorgung sie dazu gezwungen hätte. Die Pandemie bestätigte diese Phobie; sie lieferte die Begründung nach, von der die Psychiatrie mit ihrem bloßen Beharren auf der Krankhaftigkeit solcher "Angststörungen" nichts hatte wissen wollen. Auch die Theorie benötigt solche Momente der nachträglichen Bestätigung. Der naturwissenschaftliche Theoriebegriff zum Beispiel steht üblicherweise im Kontext der Hoffnung auf späteren Nachweis in der Wirklichkeit, nämlich im Experiment. Die Phobie ist ein Spiegelbild dieses Vorgriffs; und in beiden Fällen spielt auch ein Motiv mit, dass nicht so sehr auf das konkret zu Bestätigende abzielt, sondern auf die Verfassung der Wirklichkeit selbst, solcher Bestätigungen fähig zu sein. Mit einem Wort aus Kants Kritik der Urteilskraft, es geht um die "Intelligibilität" der Wirklichkeit überhaupt, die aus nichts erschlossen werden kann als aus einem gelingenden Geschehen von Verstehen (sei es individuell, sei es bloß kollektiv, wie im Fall so vieler heutiger, für die Einzelnen opaker Technologien). Dies übrigens ganz immanent - auch das

Verstehen gehört zur Wirklichkeit. Infrage steht daher das Vermögen der Wirklichkeit, sich selbst zu entsprechen, wie man sagen könnte - keineswegs eine triviale Eigenschaft, besonders, wenn man es mit solchen Bereichen des Wirklichen zu tun hat, die geradezu gegen ihre Intelligibilität gestaltet werden (das Politische ist vielleicht ein solcher Bereich, siehe unten). Theorie und Phobie jedenfalls teilen das Interesse an einem solchen Entsprechungsgeschehen. Die Theologie, die traditionell zu einer gewissen Blauäugigkeit neigt, hat hin und wieder aus der Intelligibilität auf eine ohne göttliches Wirken unerklärliche Güte der Wirklichkeit dem menschlichen Verstand gegenüber schließen und daraus einen Erweis göttlicher Gnade gewinnen wollen. Die Seuche, die ihre Phobie bestätigt, ist jedoch eine Erinnerung daran, dass die Intelligibilität eben nicht nur auf eine Gnadenstruktur in aller Wirklichkeit überhaupt, sondern auch auf ihr Gegenteil, eine Ungnadenstruktur, verweisen könnte. Phobos und Deimos (Furcht und Schrecken) sind im homerischen Pantheon Gottheiten. Söhne des Kriegsgotts Ares mit der Aphrodite, treten sie im Gefolge ihres Vaters auf (der Mutter sind sie, wie es scheint, nicht zu Diensten, obwohl man vielleicht noch einmal darüber nachdenken sollte, ob das homerische Pantheon hier nicht etwas verkannt hat). Die Theorie hat es nicht zum Rang einer Gottheit gebracht. Dass die Verständlichkeit der Welt ein Signum göttlicher Güte sein könne, stand zur Zeit der Verfertigung des homerischen Pantheons offenbar nicht zur Debatte.

6. In Richtung einer Kulturwissenschaft des Moralischen. Bei der Fähigkeit der Wirklichkeit, sich selbst zu entsprechen, geht es also letztlich offenbar darum, dass sich ein Geschehen zum Besseren oder Schlechteren wenden kann. Denn ein Geschehen und seine theoretische Vorwegnahme sind keine analogen Teile der Wirklichkeit. Sie sind sich weder materiell noch formal noch funktional noch kausal ähnlich. Es geht eher darum, einer Theorie (oder einer Phobie) so zu entsprechen, wie etwas einer Norm entspricht. So ist es der verborgene Kern der fraglichen Art von Intelligibilität, dass Werte und Normen zur Wirklichkeit gehören, denen das, was geschieht, entsprechen kann (unabhängig davon, ob es das im Einzelfall tut oder nicht). In den theologischen Aufladungen dieses Problems -Hermann Cohen zum Beispiel entwickelte diesen Punkt sehr ausführlich<sup>2</sup> – geht es sogar um die Struktur eines Versprechens, eines vertragsartigen "Bundes", den die Gottheit der Menschheit anbiete (etwa den Regenbogen in der Geschichte Noahs, der das göttliche Versprechen auf den Verzicht künftiger Zerstörungen der Menschheit besiegelte). Wenn also die Theorie sich selbst verstehen will - und wenn die Phobie sich selbst verstehen will (und vielleicht ist das eben so ziemlich dasselbe) -, müsste sie diesen Zusammenhang mit dem Normativen zu fassen bekommen. Dieses Problem gehört aber zu einer Domäne, die im Bereich der kritischen Theorie zumal wenig bewirt-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig: Fock 1919.

schaftet wird, nämlich der Moral (respektive der "normativen Ethik") - insbesondere dann, wenn die Theologie, die diese Domäne zu usurpieren versucht hatte, vom Hof gejagt wird und die Moral ihr Eigentum wieder ungestört verwaltet. Dieser Komplex der Moraltheorie, in dem sich kritische Theorie und das phobische Geschehen der Pandemie begegnen, ist gewissermaßen das Innerste der folgenden Betrachtungen. Diese beschäftigen sich mit Handlung, Notstand und Denkhandlung (I); mit Moralität als Geschehen (II); mit Politik, Unfreiheit und Widersinn (III); und mit dem Gang der Geschichte der menschlichen und natürlichen Gegebenheiten (IV). Es geht also um durchaus klassische Bezirke der "praktischen Philosophie" übrigens Bezirke von ganz unterschiedlichem Wohlstand und Bewohnergefüge (die Metaethik ist nouveauriche, die politische Theorie schon länger wohlhabend, die Moraltheorie stabiles Kleinbürgertum, Geschichtsphilosophie hingegen verarmt und obdachlos geworden). Aber das Ziel ist keineswegs ein Abarbeiten akademisch-philosophischer Debattenlagen, stattdessen geht es um Öffnungen in Richtung auf kulturwissenschaftliches Denken, um die Frage nach einer gebundenen Existenz in gegebenen Zeichensystemen und kollektiven Praktiken, in denen übrigens die Fähigkeit der Theorie zur Entsprechung mit Wirklichem überhaupt erst zur Geltung kommen kann. Teil dieser kulturwissenschaftlichen Agenda ist die Konzentration auf die Wechselbeziehungen zwischen den Sektoren, die der vorgängigen thematischen Ordnung des praktischen Denkens entstammen. Es gibt zum Beispiele nicht viele schlagende Gründe dafür, ethische und politische Theorien zu trennen, außer dass diese Trennung eine Gegenläufigkeit ermöglicht, die möglicherweise ein Prinzip von "Kultur" ist (nämlich dann, wenn Inkonsistenz und inkohärent plurale Organisation für kulturelle Ordnungen konstitutive Eigenschaften sind). Man kann jedenfalls nicht "einfach" über einen der Sektoren handeln, ohne die anderen mit einzuheziehen.

7. Trotz und Pandemie. Nicht zu leugnen, die Wahl dieser Themen ist auch einem gewissen Trotz gegenüber den Lektionen der Pandemie geschuldet. Denn nicht selten geht es im Folgenden um Randflächen der Theorie, die schon vor der Pandemie vernachlässigt waren, Schulden, die die Theorie ganz für sich allein erworben hatte. Einige Stichworte, die solche Flächen und Ränder benennen: Unsouveränität, "humanitärer Bruch", Geschehensethik, Kommensurabilisierung und Inkommensurabilität von Werten, Standpunkt des Exils in der Ethik, politische Selbstbewegung, Fesselung und Entfesselung, Müll und Geschichte, Narzissmus. (Tatsächlich ist auffällig, dass sich die Kulturwissenschaften um Kulturen des Moralischen vergleichsweise sehr viel weniger gekümmert haben als etwa um "epistemologische" Probleme von alltäglichem und wissenschaftlichem Wissen.) Nichtsdestoweniger sind im weiteren Verlauf überall auch die klaustrophobischen Lektionen der Pandemie zu vernehmen. Ob sich der Trotz wohl am Ende behaupten kann? Aber vielleicht ist das bereits eine falsch gestellte Frage. Jedenfalls ist der

#### Seuchenjahr

Trotz programmbildend. Zwar befindet sich die vorliegende Sammlung von Betrachtungen in einem etwas ungekämmten Zustand, doch kann sie durchaus als Entwurfsstadium für einige kulturgeschichtliche Zugänge zum Problemkomplex von Metaethik, normativer Ethik/Moralität, Theorie des Politischen und Geschichtstheorie gelesen werden. Ein ehrlicherer Umgang mit der Projektform des Denkens als er im institutionellen Forschungsbetrieb zumeist möglich ist, müsste allerdings auch dasjenige erfassen, dem das Denken zu trotzen versucht und doch unterliegt, seine Lage in einer umfassenderen Gelegenheit. Denn der auch-phobische Charakter der Denkbewegung wird ansonsten immer unterschlagen – und das sollte er vielleicht nicht.

## I. UNSOUVERÄNITÄT IN DER PANDEMIE

8. Abdera. Mögen die mikrobiologischen Entdeckungen der Moderne den Begriff der "Ansteckung" auch grundsätzlich verändert haben, die Angst davor ist alt. Schon in der Antike gab sie Anlass zu satirischer Gestaltung. Dem spätantiken Schriftsteller Lukian von Samosata zufolge war in der Stadt Abdera in Thrakien, Heimatort des Philosophen Demokrit und anderer Atomisten, einst ein epidemisches Fieber ausgebrochen, das alle Bewohner veranlasste, nur mehr in Versen zu sprechen und sich für die Figuren einer Tragödie zu halten.¹ Das Theater ließ sich nicht mehr auf das Theater begrenzen. Es ist wohl eine Vorform dieser Überlieferung, die hauptsächlich für den Ruf Abderas als Stadt der Narren verantwortlich war.

9. Abderitismus. Der wichtigste Vermittler Lukians im deutschen Sprachraum im 18. Jahrhundert, Christoph Martin Wieland, machte die Stadt in seinem Roman Geschichte der Abderiten zum Schilda der Antike. Und mit Bezug auf diese sublimierten Schwankerzählungen allzu menschlicher Irrsale eines Gemeinwesens von Dummköpfen bildete Kant einige Jahre später wiederum den Begriff des "Abderitismus". Damit bezeichnete er diejenige Auffassung des Gangs der Weltgeschichte, der zufolge in den menschlichen Angele-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lukian, Wie man Geschichte schreiben müsse, in: Lucians von Samosata Sämmtliche Werke, übers. und hrsg. von Christoph Martin Wieland [1789], Wien: Haas 1798.

genheiten bloß ein Auf und Ab vergeblicher Bemühungen und bodenloser Torheiten zu beobachten sei. Kant hielt diese Vorstellung für moralisch unerträglich. Die "zum Besseren fortschreitende" Struktur des historischen Geschehens sollte erwiesen werden (in der Form eines "Chiliasmus" der Philosophie, wie er scherzte). Die dritte Möglichkeit, die Annahme, die Verhältnisse entwickelten sich fortwährend zum Schlechteren ("moralischer Terrorismus", mit einem höchst merkwürdigen Eintrag in die Geschichte dieses Begriffs), hielt Kant für irrelevant; dann, so meinte er, müsste die Geschichte der menschlichen Gattung ja "alsbald" an ihr Ende kommen, eine für ihn absurde Vorstellung.<sup>2</sup> Die Abwehr des Abderitismus ist also die eigentliche Aufgabe der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte. Vom Tragödienfieber zur Geschichtsphilosophie: Sobald der Faden einer Allegorie einmal angesetzt ist, spinnt er sich fast von selbst weiter. Die "Daseinsmetapher" der Ansteckung - mit Hans Blumenbergs Begriff für eine jeder Entfremdungsdynamik entzogene Trope lässt uns nicht los.

IO. Virale Antipolitik. Will man über "die Politik" des Virus sprechen, dann doch vielleicht zunächst über seine Antipolitik. Der Rahmen ist der einer Naturkatas-

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Immanuel Kant, "Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen – Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im ständigen Fortschreiten zum Besseren sei", in: ders., Der Streit der Fakultäten [1798], Zweiter Abschnitt, Akademie-Ausgabe 7, Berlin: Reimer 1907, S. 79-94; Christoph Martin Wieland, Die Geschichte der Abderiten [1774-6], in: Wielands Werke: Historisch-Kritische Ausgabe 11.1, Berlin: de Gruyter 2009.

trophe. Die Deiche haben nicht gehalten, wie weit kommt das Wasser? Die Repräsentant\*innen der Politik als eines Geflechts von Institutionen haben Gelegenheit zur Profilierung. Man erinnere sich an Helmut Schmidt, der mit der Sturmflut von 1962 seine bundespolitische Karriere begründete; oder an Gerhard Schröder, der 2002 weiter flussaufwärts auf durchweichten Elbdeichen seine Wiederwahl rettete. Die Profilierung besteht in der Demonstration von "Tatkraft" und Handlungsmacht in einer Situation, in der beides schon zu spät kommt. Dem politischen Handeln muss in der bereits eingetretenen Notlage überhaupt erst ein Raum eröffnet werden. In der Systemkonkurrenz - oder der Erzählung von der Systemkonkurrenz - zwischen "dem Westen" und "China" bildete die Corona-Krise zunächst zusätzlich die Arena eines konkretisierten Wettstreits. Die demokratischen Regierungen dürften hinter den Virenbekämpfungserfolgen der chinesischen nicht zurückstehen, wenn sie in der Welt weiter Modellcharakter beanspruchen wollten, war vielfach in den Nachrichtenmedien zu vernehmen. Und gewiss prädisponierte der Druck dieser geopolitischen Lage die Regierungen dazu, die von Experten empfohlenen, teils andernorts schon ins Werk gesetzten Maßnahmenkataloge umzusetzen. Weltweit ebenso wie innerhalb Europas ließen sich dabei zunächst unterschiedliche Widerstände dagegen beobachten, etwa der britischen oder niederländischen, später besonders der schwedischen Regierungen, dieselben scharfen Ausgangssperren einzuführen, die in China, dann in Italien, Spanien und Frankreich schon in Kraft getreten

waren. Diese Varianz zeigte aber zunächst nur dies: Die Politik der Pandemie ist eine der Ostentation von Handlungsmacht in einer Lage grundsätzlicher Ohnmacht. Die zahlreichen Ironien und Peripetien, die sich im weiteren Verlauf etwa in den Vereinigten Staaten einstellten, wo bald nicht mehr klar war, ob man an diesem oder einem anderen Wettstreit teilzunehmen hoffte, ob man jämmerlich oder ehrenhaft verloren hatte, ändern nichts am grundsätzlichen Befund. Die politische Handlungsfähigkeit muss gegen die verhindernde und einschränkende Struktur der Pandemie erst erarbeitet werden. Insofern Politik immer auch bedeutet, die Möglichkeit politischen Handelns überhaupt herzustellen, betreibt das Virus Antipolitik.

II. Unsouveränität. Wenn Carl Schmitt behauptet, Souverän sei derjenige, der über "den Ausnahmezustand" entscheide, dann wäre als entscheidender Faktor in der Pandemielage das Virus Souverän.³Doch "entscheiden" im Sinn einer kognitiven Handlung kann es nichts, und die Dekrete staatlicher Funktionsträger\*innen ändern nichts an der grundsätzlichen Ausnahmelage, die bereits eingetreten ist. Die Bemühungen mancher Regierungen, das Virus zu ignorieren, haben die Pandemie ebenso wenig aufzuhalten vermocht. So könnte man schließen, dass sich die politischen Systeme in einem Zustand der Unsouveränität befinden. Dabei wird der antipolitische Druck des Virus offenbar als so

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie* [1922, 1934], Berlin: Duncker und Humblot 2009, S. 13.

stark empfunden, dass man bereit ist, weniger als ein Dutzend Jahre nach dem letzten "Jahrhundert-Crash" ungeheure wirtschaftliche Kosten in Kauf zu nehmen, "um Leben zu retten", wie die stehende Wendung lautet. Den Erfolgen einer solchen Absicht würde wohl kaum jemand kritisch begegnen wollen. Dennoch gilt, dass viele von kritischer Seite her den "neoliberalen" Demokratien der Gegenwart einen solchen humanitären Impuls kaum mehr zugetraut hatten - und dem ansonsten so monoton ausbeuterischen Einparteienkapitalismus Chinas noch weniger. Ist also die humanitäre Moral in der insgesamt unsouveränen Lage diejenige Instanz, die am ehesten die Position des Souveräns einnimmt? Dies deckt sich nicht mit verbreiteten Wahrnehmungen der gegenwärtigen politischen Zustände. Oder wehrte man sich ohnehin nur gegen die möglicherweise noch höheren ökonomischen Folgekosten, die aus einer ungehemmt eskalierenden Pandemie mit zig Millionen Toten entstehen würden, wie anfangs aus der epidemiologischen Modellierung hervorging? Diese Unsicherheit über das Wesen und die mutmaßlichen Zielsetzungen hinter den politischen Maßnahmen dürfte einer der Gründe dafür sein, dass man besonders zu Anfang der Pandemie allenthalben auf Varianten der verwunderten Frage stieß: Was geschieht hier eigentlich gerade? Und je länger die Krise anhielt, desto mehr Spielarten der "optimistischen" Vorstellung ließen sich antreffen, dass "die Politik" vom Prinzen des Virus aus ihrem Dornröschenschlaf geweckt werden und ihre volle Gestaltungsmacht auf die Hinwendung der Welt zum Besseren verwenden würde.

12. Enge Handlungsspielräume. "Sollen impliziert Können" ist die moderne Variante – im Deutschen wohl in dieser Form eingeführt von Hans Albert<sup>4</sup> - eines kantischen Prinzips in der Moralphilosophie: "Du sollst, denn du kannst." Etwas kann nur dann geboten oder verboten sein, wenn es sich tun oder verhindern lässt. Der Raum für das moralische Urteil, das "Freiheitsgeschehen" der idealistischen Moralphilosophie, muss also ebenso erst hergestellt werden wie der Handlungsraum des Politischen. Die Erweiterung moralischer Handlungsräume - mithilfe von Technik, Institutionen, sozialen Bewegungen und Sprachmustern für die Mitteilung neuer oder neu arrangierter Gebote und Verbote - ist ein Signum der Moderne. Dem englischen Sprachgebrauch folgend, hat sich hierfür der Begriff des Humanitarismus eingebürgert. Die Logik des Humanitarismus ist für die gegenwärtige Situation nicht zuletzt deswegen prägend, weil sie spätestens seit der Entstehung des Roten Kreuzes in den Sechzigerjahren des 19. Jahrhunderts ein konstitutiver Bestandteil moderner Medizinethik geworden ist.

13. Auf der Suche nach dem Dilemma. Dieser Logik inhärent ist die Praxis der "Triage", die ein moralisches Dilemma voraussetzt, eine Verpflichtung zur Hilfe gegenüber einer Anzahl von Bedürftigen, denen nicht allen geholfen werden kann. Dieses ursprünglich militärmedizinische Konzept ist aus offensichtlichen

<sup>4</sup> Etwa Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen: Mohr 51991, S. 91f.

Gründen im Katastrophenfall ebenfalls seit jeher präsent. Es kennzeichnet jedoch auch die Praxis der humanitaristischen Bewegungen, die stets vor der Entscheidung stehen und sich stets vor die Entscheidung stellen, aus einer Vielzahl möglicher Adressaten einen auszuwählen.5 Dass die jeweils neu anerkannten Verpflichtungen von Natur aus gegeben seien, lässt sich nicht ohne Weiteres postulieren. Sie können eben nur dort bestehen, wo überhaupt die Möglichkeit zur Hilfe gegeben und die Situation so gestaltet ist, dass eine eindeutige Entscheidung getroffen werden kann, sei sie auch dilemmatisch angelegt. Schon das Dilemma setzt "agency", eine Befähigung zum Handeln, voraus, insofern es hergestellt werden muss. Triage findet deswegen auf zwei Ebenen statt, in der dilemmatischen Entscheidungssituation zwischen Krankenbetten, aber auch schon vorher bei der Herstellung dieser Entscheidungssituation. Diese eigentümliche Verdopplung entspricht derjenigen, die man in der unsouveränen Politik beobachten kann. Es muss Politik stattfinden, damit Politik stattfinden kann; die Möglichkeit der Entscheidung muss hergestellt werden und setzt daher schon Entscheidungen voraus. Wahrscheinlich ist diese Entsprechung Folge eines engen Zusammenhangs, möglicherweise eine Art Doublebind, einer in der Moderne historisch gewachsenen wechselseitigen Abhängigkeit von Humanitarismus und Politik: Das eine System übernimmt eine Funktion für das andere, um eine Blo-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Vgl. Monika Krause, The Good Project: Humanitarian Relief NGOs and the Fragmentation of Reason, Chicago: The University of Chicago Press 2014.

ckade aufzulösen (und vor dem Humanitarismus wird eine andere Instanz diese Funktion erfüllt haben, zum Beispiel "die Religion").

14. Unschärfe der Prognosen. Mehrere Wellen neuartiger viraler Infektionen sind in den vergangenen zwanzig Jahren durch die Welt geströmt. Bei keiner wurden so weitreichende Quarantänebestimmungen erlassen wie in der Covid-19-Pandemie. Die Fall- und Opferzahlen sprachen nach dem anfänglichen Scheitern der Eindämmung in China für sich; das zunehmende medizinische Wissen, besonders über die schweren Verläufe, bot nachträglich weitere Unterstützung. Die politischen Maßnahmen gegen die Seuche waren und sind jedoch in erheblichem Maß experimentell, wie dies auch sonst in der Geschichte des Seuchenschutzes stets der Fall gewesen ist. Die Zielbestimmung einer "Verlangsamung" der Pandemie zur Verhinderung von Überlastungen der Infrastrukturen öffentlicher Gesundheitsvorsoge blieb notwendig ungenau. Sie war zwar Gegenstand detaillierter statistischer Prognosen, aber nicht überraschungssicher. Die scheinbar völlige Unterdrückung der Ausbreitung des Virus in China etwa wäre nach diesen Prognosen kaum zu erwarten gewesen, und der Verdacht, dass hier eine opportunistische Politik am Zahlenwerk mitwirkte, ließ sich alshald in der Presse vernehmen und nie vollständig ausräumen. Viele Expert\*innen verweigerten sich deswegen einer genauen Zielbestimmung oder Befristung der Maßnahmen - etwa dem Zeitpunkt der Einführung eines Impfstoffs - und betonten, es gehe

bloß um möglichst langen Aufschub des prognostizierten Versorgungsnotstands in überlasteten Krankenhäusern. Man weiß bis auf Weiteres nicht, wie sich die Evolution des Virus selbst gestalten wird. Bereits nach wenigen Wochen waren genetisch verschiedene Varianten im Umlauf, und nach Meldungen vom Sommer war die Spezies des Virus, die sich weltweit verbreitet hatte, von der ursprünglich wohl im Wuhaner Raum entstandenen bereits verschieden. Von der evolutionären Variabilität hängt aber vermutlich ab, ob die Immunität gesundeter Erkrankter von Dauer sein wird und ob Impfstoffe hinreichend wirksam sein werden; ob das Virus harmloser oder im Gegenteil schädlicher werden oder sogar einfach von sich aus verschwinden wird. Kurz, die politisch Handelnden – und die pandemisch betroffenen Gesellschaften - befinden sich in der verwirrenden Mitte eines Geschehens, dessen Verlauf bis auf Weiteres nur ungefähr vorherzusagen ist - anders als bei einer Tragödie. Die Unschärfe der Prognosen, die Kombination höchst technischer Maßnahmenkataloge mit dem Ungefähren der politischen Auseinandersetzung, die ökonomische Drohung, schließlich der alltägliche Kontrast zwischen den öffentlichen Geboten und dem eigenen Mikroverhalten - wieder nicht in die Armbeuge gehustet, wieder nicht zwei Meter Abstand gehalten -, alle diese Aspekte vermengten sich bald zu einer diffusen Ungewissheit über das Geschehen, die über die Furcht vor der Infektion hinausreichte. Gewichen ist diese Ungewissheit nicht.

15. Fieber des Endes. Das lukianische Fieber der Abderiten ist vielleicht demjenigen der Gegenwart verwandt, dem Anspruch, unbedingt den Ausgang kennen zu müssen, um eine Fähigkeit des Urteilens oder eine Illusion von Souveränität aufrechterhalten zu können. In der "Panik" der "Hamsternden" und in den exorbitanten Schusswaffenkäufen, von denen aus mehreren Ländern berichtet wurde, manifestierten sich nicht nur Angst und Sorge, sondern auch eine ziemlich ungezügelte Lust am Untergang. Und diese Lust ist wohl vor allem Ausdruck der Insistenz auf dem eingebildeten Privileg, das Ende vorwegnehmen zu können. Dass auch die Universen der Fiktion sich diesem Affekt unterordnen, ist schwer zu bestreiten. Mit erzählerischen Mitteln werden Szenarien entworfen. die sich bis zum glücklichen oder bitteren Ende planmäßig entfalten. Die strukturell endlose Erzählung dagegen kommt seltener vor, nämlich allenfalls dort, wo das seriell-episodische Narrativ auf eine besonders hohe ökonomische Verwertbarkeit trifft. Der Konsum. der solche lokalen Varianten von Endlosigkeit in der Fiktion antreibt, will in die Realität übergreifen; gerade die Zuschauer in diesem Theater verlangen, dass das Theater das Theater verlässt. Das abderitische Fieber. über das Lukian spottete, scheint mit der Pandemie mitzulaufen. Dem Fieber des Endes aber entspricht das Fieber des Anfangs, von dem her man meint, das Ende fassen zu können. So wird, je länger die Pandemie andauert, der Ursprung des Virus immer umfassender in das Gewebe der vorhandenen Verschwörungsphantasmen eingeflochten. Wenn ein Schuldiger bestimmt werden kann, ist das Ende einer gerechten Strafe (oder ihrer Vereitelung) gesetzt.

16. Humanitäre Insellagen. Auch der Humanitarismus hat Teil an der Denkfigur der Vorwegnahme des Endes. Denn er ist, wo es um Menschenleben geht, stets auf Rettung ausgerichtet, ein eindeutiges Überwindungs- und Wiederherstellungsgeschehen, das das Leben wieder sich selbst überlässt, sobald die existenzielle Notlage behoben ist. Das Ziel humanitärer Moral ist stets das Erreichen der Insellage einer isolierten Situation, in der die Imperative so klar zutage liegen, dass keine Erwiderung möglich ist. Diese Situation ist als gesonderter Zeitraum ausgezeichnet (ganz ähnlich dem "Ausnahmezustand" der politischen Theorie). Sie wird so aufgefasst, dass sie von anderem Geschehen abgelöst erscheint. Diese Auffassung wird aus der moralischen Bedeutung gewonnen, die der humanitären Situation zugeschrieben wird und die ihrer Umgebung mangelt. Die Seefahrt ist nicht als Situation definiert, der an sich humanitäre Bedeutung zukäme; der Schiffbruch dagegen schon. Doch ist diese Art Unterscheidung nicht überall leicht zu treffen. "Die Schwächsten schützen" heißt in der Pandemie, die anfälligsten Gruppen, die Älteren und die Kranken, vor Ansteckung abzuschirmen. Andere gesellschaftliche Schwächste fallen dagegen aus der öffentlichen Wahrnehmung heraus. In den Großstädten brachen durch die Quarantänemaßnahmen zum Beispiel große Teile der Hilfsinfrastruktur für Obdachlose schlagartig weg. Die Situation Geflüchteter an den EU-Außengrenzen war zwar noch in der Presse präsent, aber erzeugte über mehrere Monate hin kaum noch Aufmerksamkeit. Die anfänglich rapide und von hohen Opferzahlen begleitete Entwicklung der Seuche im Iran fand offenbar in zu großer geopolitischer Entfernung statt, um mehr als ein paar Zeitungsartikel mit Informationen aus zweiter Hand zu generieren. Und so weiter. Humanitarismus kann unethische Folgen haben. Er konstituiert sich selbst nach dem Vorbild der dilemmatischen Entscheidung der Triage. Diese Entscheidung ist tragisch. Und jede Tragödie muss erst hergestellt werden (aber deswegen wird sie nicht weniger tragisch).

17. Situationstypen als historische Wiedergänger. Die grundsätzliche Triage-Struktur des Humanitarismus, gleich ob sie bewusst und aktiv etabliert wird oder unbewusst und eher passiv, erlegt verschieden gearteten Lagen des Leidens ein gemeinsames Maß auf, das es ermöglicht zu entscheiden, welche Art von Leiden am ehesten der Abhilfe bedarf. Um diese Entscheidung zu ermöglichen, ist ein Klassifikationssystem nötig, das verschiedene Typen des Leidens erfasst, sie unterschiedlich gewichtet und dasjenige Leiden, das keiner Klasse zugeordnet wird, zwangsläufig ausschließt. Dass etwa afrikanische Migrant\*innen in unbestimmter, aber jedenfalls großer Zahl bei der Durchquerung der Sahara zu Tode kommen, hat in europäischen Öffentlichkeiten bei Weitem nicht solche humanitären Bemühungen gezeitigt, wie sie der Situationstyp des Schiffbruchs im Mittelmeer hervorzurufen imstande war. Der Situationstyp der Epidemie, die jeden treffen kann, ist ebenfalls äußerst wiedererkennbar, obwohl unter den heute in Europa Lebenden kaum jemand ein solches Geschehen erlebt hat. Wohl könnte man die Ebola-Epidemie von 2014 als jüngeres Gegenbeispiel nennen, ebenso HIV/Aids. Doch haben beide diese Epidemien gemein, dass sie in vielen Öffentlichkeiten als Phänomene räumlicher oder sozialer Distanz figurierten. Ebola wurde weitgehend als afrikanische Angelegenheit verstanden. HIV/ Aids galt zunächst als Geschlechtskrankheit nach dem Muster älterer, moralisch strafender ›Lustseuchen‹, die vor allem Homosexuelle betreffe, bevor es schließlich ebenfalls als vornehmlich in Afrika auftretende Krankheit rekonzipiert wurde. Die Wiedererkennbarkeit des Situationstyps Epidemie ist also einerseits Folge der bemerkenswerten historischen Stabilität der Kategorien, mit denen Formen des Leidens und die ihnen je entsprechenden Hilfspflichten und -verfahren klassifiziert werden, andererseits Folge einer beständigen kulturellen Arbeit, die in diese Stabilisierung und in die Verdrängung von Verwandtem investiert wird. Die Luftverschmutzung in Megastädten zum Beispiel, der auch in diesem Jahr gewiss bereits eine erhebliche Anzahl von Menschen zum Opfer gefallen ist, hat keine entschieden humanitären Bemühungen zur Folge. Sie ist als humanitär-moralischer Notstand nicht lesbar. Zwar kehren in ihr Bedingungen der europäischen Industriegeschichte wieder, aber diese Bedingungen waren auch historisch nicht als eine Notlage definiert worden, die humanitären Imperativen zugänglich gewesen wäre. Man denke etwa an die Kombination aus Smog und ungewöhnlicher Wetterlage, die im Dezember 1952 Tausende Bewohner\*innen Londons das Leben kostete. Erst Jahre später bequemte sich die britische Regierung dazu, Maßnahmen zur Verbesserung der Luftqualität zu treffen. Die heutige Pandemie dagegen erscheint als Wiedergängerin kulturell erinnerter Epidemien, damit auch als Sinnbild einer Geschichte, aus der wir nicht ausbrechen können, als Scheitern von Fortschrittshoffnungen, die unter der Hand in "westlichen" Kulturen immer weiter mitlaufen, daher als Konfrontation mit dem Abderitismus im Sinne Kants, des Hinnehmens der Vergeblichkeit und Hinfälligkeit aller menschlichen Bestrebungen.

18. Humanitarismus als Raumordnung. Humanitarismus findet nicht nur in einer bestimmten, aus den moralischen Bedeutungen abgeleiteten zeitlichen Ordnung statt, sondern auch in einer räumlichen Ordnung, die er stiftet, indem er in neue Bereiche expandiert und neue Situationstypen generiert. Das Anliegen humanitärer Bewegungen ist stets die "souffrance à distance", wie es der Soziologe Luc Boltanski formuliert hat, d.h. die Hilfsverpflichtung gegenüber dem entfernten Leiden, von dem man vordem dachte, es entbinde von Hilfspflichten, weil die Leidenden nicht erreicht werden könnten. Eingeschrieben war diesen Bewegungen die Überbietungsstruktur – über das Bis-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Luc Boltanski, *La souffrance à distance: Morale humanitaire, medias et politique*, Paris: Editions Métailié 1993.

herige hinauszureichen - und das Partikulare, Unvollständige und Unvollendete. Manche Entfernungen sind immer zu groß, denn irgendwo muss die Verpflichtung abbrechen, sonst kann der Humanitarismus sich nicht konstituieren, weil sich die ungebremste Akkumulation der Hilfspflichten hemmend auf die Handlungsfähigkeit auswirkt. So nimmt es auch nicht wunder, dass in der Pandemie die nationale Politik - die eben gerade auf das Prinzip willkürlich eingegrenzter Fernbindungen gegründet ist - einen selbstverständlichen Primat ausübt, obwohl international stärker koordinierte Maßnahmen zur Bekämpfung des Virus vermutlich sinnvoller (gewesen) wären und die allenthalben eilig eingeführten "Grenzschließungen" (bei weiter fließendem Warenverkehr) keine solide epidemiologische Funktion zu haben schienen. Die humanitäre Situation ist seit jeher auch national, insbesondere im Zusammenhang mit der öffentlichen Gesundheit. Kaum überraschend etwa, dass mindestens zu Beginn der Corona-Pandemie im Dienst der je öffentlichen (nationalen) Gesundheit Hilfsersuchen der italienischen Regierung weitgehend ignoriert wurden, ebenso wie zuvor in der anhaltenden "Flüchtlingskrise". Die Kategorie des Nationalen beruht vielleicht sogar in erheblichem Ausmaß auf einer humanitären Struktur der Regelung von Nähe und Distanz über den unmittelbar erfahrbaren Raum hinaus. "Europa" ist für den Humanitarismus nicht signifikant, europäische Solidarität wohl wenig mehr als eine Phrase, jedenfalls kein humanitäres Projekt. Für die politische Theorie der Europäischen Union ist die Pandemie in unangenehmer Weise erhellend. Allen

Sonntagsreden zum Trotz ist die EU keine Instanz von gleichrangiger moralischer Kraft wie die Nation.

19. Ungewolltes, ungesolltes Denken. Die Logik des Humanitarismus – im Sinn eines Regelwerks darüber, in welcher Abfolge Aussagen aneinander angeschlossen werden können und welche Schlussregeln in einem bestimmten Zusammenhang aus den gegebenen Bedeutungen folgen - steuert nicht allein die selektive Aufmerksamkeit für bestimmte Situationstypen des Leidens, in denen Handlungsspielräume neu hergestellt werden sollen. Dieselbe Logik verbietet auch bestimmte Denkweisen, etwa das Verrechnen einer Leidensform mit anderen. So empfindet man es schnell als unangemessen, mitten in der Pandemie nach den wirtschaftlichen Folgen zu fragen, obwohl mittelbar - durch Erosion von Lebensgrundlagen, gesundheitliche Folgeschäden und Folgeschäden für die Gesundheitsversorgung - die beginnende ökonomische Notlage ebenfalls zahlreiche Menschenleben kosten wird. Übrigens kostet natürlich auch der Normalbetrieb des Wirtschaftssystems Menschenleben (durch ausbeuterische Arbeitsverhältnisse, Unfälle in unsicheren Arbeitsumgebungen, ökologische Schäden usw.). Allerdings sind die schwereren Belastungen dieser Art zumeist aus den Zentren der Wohlstandsakkumulation wegverlagert worden, was sie der humanitären Aufmerksamkeit schwerer zugänglich macht. Die Raumordnung moralischer Distanzen ist durch die ökonomische Globalisierung also keineswegs aufgehoben, im Gegenteil mutmaßlich erweitert worden.

Die Globalisierung schafft neue humanitäre Handlungsräume zugleich mit Räumen der Unterlassung.

20. Die uneigentlichen Ärzte an der Seite der eigentlichen. Abweichender Vernunftgebrauch ist im Ernst der humanitären Lage weder gewollt noch gesollt: Ablenkung, irrelevant, schlimmstenfalls gefährlich, stets nah am Umkippen in die Verschwörungstheorie, die Rechtfertigung des Falschen, die Teufelsadvokatur, die Subversion des Gebotenen. Aber ganz unterbinden lässt sich nichts davon. Die Gegenwartsdiagnose findet neben den Virentests statt, wie man an den zahlreichen, häufig misslingenden Einlassungen öffentlicher Intellektueller beobachten kann. So bleiben die uneigentlichen Ärzte der Gesellschaftskritik und kulturellen Theoriebildung immer an der Seite der eigentlichen Ärzte und lassen sich nicht abschütteln. Die Eigentlichkeit der Katastrophe ist mit ihrer Uneigentlichkeit fest verknüpft. Die Pandemie ist von ihrer Bedeutung als Metapher für eine politische Katastrophe nicht ablösbar; und zugleich gibt sie Anlass für wirkliche politische Katastrophen, wie zum Beispiel, als das ungarische Parlament seine eigene zeitweilige Entmächtigung und damit auch einen Modus für die willkürliche Aufhebung der repräsentativen Demokratie beschloss. Dass sich die Unterscheidung des Eigentlichen und Uneigentlichen dieser Verschränkung wegen aber aufheben ließe, ist nicht abzusehen. Das Eigentliche einer beidseitigen Lungenentzündung hat zum Beispiel gegenüber dem Uneigentlichen einer vagen politischen Besorgnis, ob "die Maßnahmen" der Politik denn überhaupt "sinnvoll" seien und was daraus alles noch folgen möge, ein ungeheures Übergewicht. Auf der Intensivstation wird man sich kaum damit beschäftigen, das "Ende des Kapitalismus" herbeizusehnen, von dessen Nahen sich manche Berühmtheiten der Intellektuellenszene sofort ebenso überzeugt zeigten wie bei jeder anderen Gelegenheit auch. Dennoch trennt sich die Natur (Virus, Krankheit, Tod) von der Unnatur der menschengemachten gesellschaftlichen Verhältnisse nirgends vollständig ab. Die Intensivstation ist schließlich Teil des kapitalistischen Wirtschaftssystems.

21. Naturkultur. Wäre etwas gewonnen, wenn man mit Bruno Latour, Donna Haraway und vielen anderen die Aufhebung der Unterscheidung des Natürlichen und des Kulturellen postulierte und jenes unerfreulich wirkende Verhältnis des Eigentlichen und Uneigentlichen auf diesem Weg abzuschaffen verstünde? Dies würde es letztlich ermöglichen, das Virus als Teilnehmer im Prozess des Denkens zuzulassen, in einer Manier, die Slavoj Žižek andeutete, als er auf Tolstois Vorstellungen über die Natur von Ideen und Kunstwerken als "Infektionen" zurückgriff, die vom einen zum anderen sprängen.<sup>7</sup> Doch verwahrte sich Žižek zugleich dagegen, der viralen Infektionen durch einen "bloßen Parasiten" (wie er schrieb) den gleichen Rang zuzugestehen

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Slavoj Žižek, "Der Mensch wird nicht mehr derselbe gewesen sein", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 13.3.2020, https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-dermensch-wird-nie-mehr-derselbe-gewesen-sein-ld.1546253?reduced=true [18.7.2020].

wie einer kulturellen Ansteckung nach Maßgabe irgendwelcher vermittelten intentionalen Gehalte. Und in der Tat, der Gang des Virus durch die Welt lässt sich nicht davon beeinflussen, ob man ihm nun einen Akteursstatus zubilligt oder nicht, ob man ihm Anerkennung anbietet oder nicht. Die Uneigentlichkeit der Theorie bekommt die Eigentlichkeit der viralen Infektion nicht zu fassen, eine Schwäche, die auch Tolstois Idee unterminiert. Die therapeutische Kraft des korrigierten Denkens ist eben nur eine weitere Souveränitätsfiktion, möchte man meinen, eine apotropäische Geste, ein Abwehrzauber, für den man bestimmte Sprechweisen und Ausdrücke ("Natur", "Kultur") tabuisiert. Wie gesagt, uneigentliche Ärzte. Das stumpfsinnige Beharren des sich durch uns hindurchkopierenden Virus auf seiner Identität mit sich selbst (abzüglich seiner Kopierfehler, d.h. Mutationen) reagiert nicht auf weiter gespannte begriffliche Rahmungen.

22. Anmerkung zum Begriff der Eigentlichkeit. Die ausbleibende Reaktion der Virenlage auf die Varianz ihrer begrifflichen Einfassungen erlaubt immerhin eine gewisse Klärung der Frage, was mit "eigentlich" und "uneigentlich" noch gemeint sein könnte, nachdem dieses Begriffspaar bereits die besitzergreifendsten philosophischen Inanspruchnahmen (Heidegger) und vernichtende Angriffe (Adorno) gleichermaßen gewärtigen musste und überstanden hat (allenfalls, dass man es inzwischen verschämt vermeidet, um sich keinem unerwünschten Verdacht auszusetzen). Es handelt sich nicht um eine Kategorienbildung ontologischer (wirk-

lich/unwirklich oder auch wesentlich/unwesentlich). naturphilosophischer (natürlich/unnatürlich), subjekt-bzw. gesellschaftstheoretischer (authentisch/inauthentisch) oder handlungstheoretischer (wirkmächtig/ unwirksam) Art. Stattdessen geht es um eine semantische (das heißt an das Problem der sprachlichen Bedeutung gebundene) Unterscheidung. Die rhetorische Tradition legt nahe, dass diese Unterscheidung von der Verwendung von Metaphern und anderen Tropen abhängt (bzw. dem Verzicht darauf). Betrüblicherweise versagt diese Bestimmung; bei der Lungenentzündung gerät nichts in Brand. Doch handelt es sich bei dieser "erstarrten" Metapher ("Entzündung") um einen Begriff, dessen Sinn und Bedeutung allenfalls träge auf die Überschüsse und Verschiebungen reagieren, die für den kommunikativen Umgang mit sprachlichen Ausdrücken insgesamt unabdingbar sind. Der sprachphilosophische Grundsatz, dass die Wirklichkeit nicht unabhängig von den begrifflichen Ordnungen fassbar sei (ohne Begriff kein Wissen von einem Gegenstand), wird davon nicht berührt. Im medizinischen Begriff der "Entzündung" werden allerdings höchst verschiedenartige Krankheitsbilder und sogar völlig unterschiedliche Erregerklassen (Bakterien, Viren, Autoimmunreaktionen, mechanische Irritationen) zusammengewürfelt. Dass dieser Begriff, der möglicherweise bereits mehr in der Alltags- als in der Fachsprache beheimatet ist, nicht dauerhaft erhalten bleiben wird, scheint denkbar. Dass aber auch eine Ausdifferenzierung der Begrifflichkeit die Krankheitsbilder und den Umgang mit ihnen nicht unmittelbar

beeinflussen werde, scheint schwer von der Hand zu weisen. Gerade die Krankheitsbegriffe haben historisch stark variiert und oftmals völlig Unzusammenhängendes zusammengeschirrt und mit sozialen und moralischen Bedeutungen ebenso wie mit vereinheitlichenden Therapieverfahren assoziiert, bei denen sich Nutzen und Schaden oft nicht die Balance hielten. "Krebs" oder "Syphilis" sind notorische Beispiele. Die Krankheitslagen wurden durch die vom Sprachhandeln verursachten Schäden stark überformt. Diese Uneigentlichkeiten waren ebenso wirklich wie wirkmächtig. Warum aber verhält es sich bei Entzündung und viraler Pandemie relativ gesehen anders? Es wird bei ihnen durch sprachliches Handeln – bis auf Weiteres - weniger Schaden angerichtet; und daher lässt sich bei ihnen auch nicht viel zum Besseren wenden. indem man dieses sprachliche Beschädigungspotenzial unterbindet. Auch Covid-19 trägt wohl ein soziales Stigma, aber es ist viel geringer ausgeprägt als bei HIV/ Aids, Krebs und anderem, Dieser Umstand (die relative Unbetroffenheit von semantisch verursachter Beschädigung) wäre das "Eigentliche". Es gibt eben ein Kleingedrucktes in der Verschränkung von Sprache und Welt, ein Wechselspiel der größeren und geringeren Verletzbarkeiten und Unempfindlichkeiten. Die Theorie, gleich ob sie nun für oder gegen die sprachphilosophischen Denkwege optiert, versucht immer, alles über einen Kamm zu scheren. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit verweisen aber auf ein Bedürfnis nach Differenzierung. Die skeptische Verpflichtung aus dem hippokratischen Eid, niemandem Schaden zuzufügen, lässt sich auch als (in Geschichte und Gegenwart natürlich oft missachtetes) Gebot verstehen, dass das ärztliche Handeln sich im Bereich des Eigentlichen halten solle. Wo nach Therapien im Bereich des Uneigentlichen gesucht wird, agiert dann zum Beispiel die Theorie.

23. Pandemie, oder: Der kranke Arzt. Der Arzt, der selbst erkrankt ist, dessen Autorität fragwürdig ist, dessen Diagnosen halbwissend, dessen Heilmittel nur mäßig wirksam und dessen Besuche wegen der Ansteckungsgefahr vielleicht sogar gefährlich sind, ist eines der eindringlichsten Bilder in Nietzsches Genealogie der Moral.8 Nietzsche meint hier nicht zuletzt den kritischen Theoretiker, also sich selbst als uneigentlichen Arzt, dessen Gedanken im Fluss und dessen Handlungen von ihrer Zeichenhaftigkeit nicht trennbar sind. Letztlich trifft der Vorwurf die Unzuverlässigkeit der Vernunft an und für sich. Die Pandemie ist eine Situation zumindest der möglichen Krankheit aller Ärzte. Vor der Ansteckung sind alle gleich. Wie man spätestens seit der SARS-Epidemie von 2002/03 weiß, können Ärzte sogar die gefährlichsten "superspreader" sein. Vielleicht hilft das beständige "Ja, aber" der Theorie trotz allem ein wenig dabei, diese allseitige, egalisierende Unsouveränität auszuhalten, sich nicht allzu leichtfertig auf die Heldenerzählungen der Handlungsmacht einzulassen, moralische Normen nicht für

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral [1887], Kritische Studienausqabe 5, Berlin: de Gruyter <sup>2</sup>1988, III, 15.

ein Allheilmittel zu halten und die ungehörigen Gedanken, etwa die "Verrechnung" der "Kosten", nicht übermäßig zu verachten. Die Brüchigkeit und Verletzlichkeit nicht nur des Körpers, sondern auch des Denkens trat in der Pandemielage klarer zutage als sonst. Das Denken wird umso verletzlicher, je mehr es sich um Stringenz bemüht. Es wäre auch ein denkbares Gebot, dieses Paradox anzuerkennen.

24. Verzicht auf Prolepsis. Ob die Theorie sich von der Phobie trennen kann, indem sie auf die Figur der Prolepsis, der Vorwegnahme eines Endes, verzichtet, um auf diese Weise dennoch wenigstens aus einigen misslichen Denksituationen auszusteigen? Einen solchen Verzicht könnte man sich wohl am ehesten als reine. resignative Hinnahme des Gegebenen vorstellen: eben als "Abderitismus" nach Kant. Es geschieht, was geschieht. Im 20. Jahrhundert ist Kants Gegenbegriff des Fortschritts in der Geschichte in die Vorstellung eines unrettbar absurden Aufbegehrens gegen die unaufhebbare Absurdität zusammengeschnurrt, wie es Albert Camus 1947 ausgerechnet in seinem Epidemieroman Die Pest geschildert hatte, in dem die Seuchenlage natürlich als Chiffre für die deutsche Besatzung gelesen werden sollte. Die Absurdität der existenzialistischen Entscheidung begründet sich aus der Absurdität der Verhältnisse, eine weitere jener merkwürdigen Redundanzschleifen, die schon beim Politischen und beim Humanitären so auffällig waren. Die Logik des Humanitarismus lässt sich durchaus unter dieser Formel des absurden Aufbegehrens fassen, wie der Roman

ausführlich darlegt. Es bliebe also die Wahl zwischen abderitischem Tragödienfieber nach Lukian und abderitistischer Absurdität nach Kant, deren geschichtsphilosophische Zurückweisung nur noch im absurd-existenzialistischen Akt Camus' möglich zu sein scheint. Man soll daher nicht meinen, dass die scheinbar widersinnige Geschichte der metaphorischen Aufladung des Städtenamens Abdera auch tatsächlich widersinnig wäre. Denn sie erscheint geradezu als Landkarte für die möglichen Denkbewegungen des uneigentlichen Arztes der kritischen Theorie im Pandemiefall. *Lonely Planet: Abdera* wäre als alternativer Titel der vorliegenden Betrachtungen denkbar gewesen (Sehenswürdigkeiten einer sinnlosen Welt).

## II. GESCHEHENSETHIK

25. Alltagsmoral in der Alltagslosigkeit. Die Pandemielage hat Institutionen und Gesellschaft zu einer Instrumentalisierung moralischer Sprache veranlasst. Überhaupt ist es aus theoretischer Sicht interessant, moralische Sprache einmal im praktischen Einsatz zu sehen. Die meisten Menschen stoßen nur selten mit harten Ge- und Verboten moralischer Art zusammen. nicht zuletzt deswegen, weil diejenigen Ge- und Verbote, die eine solche Härte aufweisen, zugleich in ziemlich reißfeste rechtliche Polster eingehüllt sind. Anders als in der Moral ist im Recht alles geregelt. Ich übe Gewalt gegen andere, ich gefährde andere, ich stehle oder zerstöre das Eigentum anderer: Ich habe diese und jene Sanktionen zu gewärtigen. Der Rechtsstaat dient immer auch dem Schutz davor, moralischen Imperativen unvermittelt ausgesetzt zu sein. Alltag lässt sich vielleicht geradezu über seine Tendenz, sein Eingerichtetsein auf moralische Reibungslosigkeit hin definieren. Wer im permanenten Zustand der Normverletzung lebt oder zu leben gezwungen ist, hat keinen Alltag im eigentlichen Sinn. In der Pandemielage jedenfalls ist die Routine unterbrochen. Die konkreten Maßnahmenkataloge, die die Technologen des Infektionsschutzes im Vorfeld ausgearbeitet hatten, benötigen einiges an Improvisation. Wie läuft es konkret ab, wenn man den Menschen auferlegt, "zu Hause" zu bleiben? Wie steht es um die dennoch nötigen Gänge? Welche Folgen entstehen für die normale

ärztliche Versorgung? Wie steht es um diejenigen, für die das Zuhause ein Gefängnis ist? Wie genau verhalten sich diejenigen, bei denen begründeter Verdacht auf eine Infektion besteht? Es entsteht eine Grauzone; und diese Grauzone ist mindestens zum Teil die direkte Folge der Technologien hinter den Maßnahmen. Denn Infektionsschutz ist letztlich ein statistisches Verfahren, das auch damit kalkuliert, dass nicht alles infektiöse Verhalten demselben Muster folgen wird. Das Ungefähre, die Wurstigkeit werden statistisch von uns erwartet, aber nicht moralisch.

26. Moralisches Ungenügen vor der Statistik. Die moralische Sprache ist gegen die Ungenauigkeit gebaut. Bis in kleinste Gesten reicht das moralische Gebot, zum Beispiel die "Abstandsregeln" oder das Husten in die Armbeuge, das Tragen von Mund-Nasen-Schutz, das teils empfohlen, teils geboten wurde. Ziel solcher Gebote ist eine Reduktion der Infektionswahrscheinlichkeit; das entsprechende Verhalten soll also im Dienst der Statistik eingeübt werden. Das Gewissen aber, das dazu bemüht wird, ist keine statistische Instanz. Wohl operiert es häufig mit der Umständeabwägung: "... wird schon nichts passieren." Aber die normative Vorbedingung seines Richtig und Falsch, die evaluative seines Gut und Schlecht, bleibt davon unberührt. Auch das nur mit geringer Wahrscheinlichkeit schädliche Verhalten bleibt falsch, sonst würde niemand ein schlechtes Gewissen haben, z.B. alkoholisiert Auto gefahren zu sein, wenn doch "gar nichts passiert" ist. Das moralische Ungenügen, das schlechte

Gewissen, wurde unmittelbar zum Teil der Pandemiebekämpfung, obwohl es nicht Teil des epidemiologischen Werkzeugkastens ist. Aus diesem Ungenügen gab es außerdem keinen Ausweg. Der absolute Charakter moralischer Forderungen lässt sich auf das nur noch statistisch beschreibbare massenhafte Ansteckungsgeschehen einerseits nicht anwenden, ist aber andererseits aus der Anstrengung, dieses Geschehen beherrschbar zu machen, nicht wegzudenken. Hat wirklich jemand anderer Schuld, wenn ich mich anstecke? Selbst wenn ich einen wahrscheinlichen Schuldigen identifiziere, welche - für die Anbringung eines Schuldvorwurfs nötige - Gewissheit habe ich, dass meine Ansteckung auf dem sehr wahrscheinlichen Weg erfolgt ist, anstelle des weniger wahrscheinlichen: vom Familienmitglied, nicht vom hustenden Passanten, den ich überhaupt nicht bemerkt hatte? Auch im Großen der "Schuld" an der Pandemie überhaupt wurden allenthalben Kandidaten aufgestellt. Stammte das Virus von der Fledermaus oder vom Schuppentier, waren spezifische Gegebenheiten des chinesischen Umgangs mit Wildtieren anzuklagen oder doch der Kapitalismus insgesamt und seine ökologischen Konsequenzen, die den Abstand zwischen Menschen und zoonotischen Viren verringert haben? Doch statistisch betrachtet, ist der Übersprung von Viren von Tier zu Mensch auch historisch ein Normalfall (wenn auch einer, der wegen der starken Zunahme der menschlichen Population immer häufiger eintritt). Die Suche nach dem Schuldigen ist ein Vorgang der moralischen Sprache, deren Verhältnis zur statistischen Sprache eines der Dissonanz ist.

27. Kindliche Moral. Ein Kollege ruft mich zur Ordnung: Im Umgang mit Kindern habe man unablässig mit moralischen Fragen und Diskussionen zu tun, keineswegs sei die Moral eine große Abwesende im alltäglichen Leben. Gewiss, der Kollege hat recht. Aber warum? Vielleicht liegt es daran, dass das Normensystem des Rechts vornehmlich für die Kategorie der sozial vollgültigen Personen gedacht ist, das heißt der erwachsenen Person, die ihr gesellschaftliches und politisches Leben zu meistern versteht. Um diese Position herum ist das gesamte System der gesellschaftlichen Normen, Privilegien, Werte und Institutionen gebaut. Natürlich sind auch die Existenzen der Kinder in vielerlei Hinsichten verrechtlicht. Aber die Bedeutung ihrer "Unmündigkeit" ist vielleicht gerade die, dass sie allein auf die Moral als Medium ihrer normativen Rede verwiesen sind. Viele Kinder werden zu Virtuosen des moralischen Arguments. Besonders im weiteren Jugendalter werden die moralischen Normen sodann genutzt, um kleine Kollektive von Gleichaltrigen mit ähnlichen Wertempfindungen zu bilden, innerhalb derer schließlich irgendwann zumeist auch die Partnerwahl ausprobiert wird. Im weiteren Lebenslauf scheint die Moral ihre nicht-offensichtliche Verbindung mit der sexuellen Attraktion zu behalten, zumindest in manchen sozialen Kontexten, was übrigens die häufigen Skandale um sexuelles Fehlverhalten herausragender Protagonisten moralischer Sprache mit erklären dürfte – der übliche Verweis auf das bloße Laster der "Heuchelei" übersieht hier möglicherweise einen robusten funktionalen Zusammenhang. Nicht allein die Anziehung im Guten, auch die in der Normübertretung ist schließlich moralisch vermittelt. Sobald im hauptsächlichen Fahrwasser des gesellschaftlich vorgegebenen Lebenslaufs die Partnerwahl mindestens vorläufig abgeschlossen ist und die Partner zu neuen Eltern werden, nimmt die Intensität der moralischen Überzeugungen bei den meisten Menschen ab. Gegenüber den moralisierenden eigenen Kindern finden sie sich nun häufig in einer defensiven Position. Man sagt gemeinhin, das durch allerlei Verantwortung komplizierter gewordene Leben lasse die ehemaligen Ideale zunehmend unerreichbar erscheinen. Aber die Ideale verlieren eben auch die meisten ihrer sozialen Funktionen.

28. Die liederlichen Alten. Gegenüber dieser höchst vorläufigen Skizze des Sitzes der Moral im gesellschaftlichen Leben kann man schließlich noch die Gegenprobe machen und fragen, wie der moralische Diskurs sich zu den Alten verhält. Das Ergebnis bestätigt die Skizze. Die Alten werden Schritt für Schritt aus der Pflicht zur Normerfüllung entlassen; man sieht ihnen wesentlich mehr nach als den Kindern, nicht zuletzt. weil sie, die Alten, sich "nicht mehr ändern" (wie es immer heißt). So auch im Strafrecht, wenn sehr alte Angeklagte für lang zurückliegende, allerdings unverjährte Vergehen vor Gericht stehen – die Frage "Warum jetzt noch?" wird in solchen Verfahren häufig gestellt, die Strafen fallen milder aus. Und der moralische Diskurs ist ja schließlich auch einer der Änderung, der immerhin manchmal sogar auf Gegenseitigkeit ausgerichteten Erziehung. Das in der älteren Kunst anzutreffende, moralisch abschätzige Motiv der "liederlichen Alten" – es gehört etwa zur Ikonografie der "Susanna im Bade" – weist auf diese Exemtion hin, gibt die Alten allerdings einer Lächerlichkeit preis, der sie heute nur noch in sehr deutlich markierten humoristischen Kontexten ausgesetzt werden (neuerdings jedoch wieder gelegentlich im Zusammenhang mit dem Klimawandel). An der Wohnzimmerwand jedenfalls würde wohl kaum jemand das Sujet heute dulden. Ganz neu ist diese Entwicklung gewiss nicht. Die deutsche Justiz zum Beispiel machte sich diese Mechanismen über Jahrzehnte hin zunutze, wenn es darum ging, die Verbrechen des Nationalsozialismus gerichtlich zu verfolgen. Schon in den 1950er und 1960er Jahren definierte man die Taten als lang zurückliegend, die Täter oftmals symbolisch als alte Leute, die keine oder nur leichte Strafen benötigten oder die aufgrund irgendeines (häufig fiktiven) Gebrechens für verhandlungsunfähig erklärt wurden. Kurz, moralische Sprachspiele sind partiell an soziale Geltung gekoppelt.

29. Nichts hören. Nach wie vor, man kann sich verweigern. Unter den intellektuellen Stellungnahmen zur Pandemie stach die von Alain Badiou heraus. Er steht unumwunden zur unveränderten Geltung seiner theoretischen Positionen. Pandemien sind für ihn höchst gewöhnliche Naturkatastrophen, die gegenwärtige ist

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Alain Badiou, "On the Epidemic Situation", 23.3.2020, https://www.versobooks.com/blogs/4608-on-the-epidemic-situation [18.7.2020].

einfach eine neue Variante des seinerzeit mit Glück und erfolgreichen Seuchenschutzmaßnahmen nicht global verbreiteten SARS-Virus. Die politischen Reaktionen sind eine rein technische Angelegenheit. Die Regierungen folgen im Großen und Ganzen einem gewöhnlichen Notfallprotokoll, ganz im Rahmen und weiterhin mit dem Ziel der Aufrechterhaltung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Sollten etwa Regierungen fallen, wird das Kapital sie durch andere Varianten kapitalistischer Staatsverwaltung ersetzen. So ist die Pandemie kein Ereignis im eigentlichen Sinn, weil das Virus keine wirkliche Revolution auslösen. wird. Badiou wischt alles Empfinden moralischer Dissonanzen vom Tisch. Ohnehin ist Moral für ihn kein legitimes Problem. Wozu man gegenüber anderen verpflichtet ist, ist so klar, dass es einer theoretischen Beschäftigung nicht wert ist. Was zählt, ist das revolutionäre Potenzial in der Politik. Dass an der Situation irgendetwas neuartig sein könnte, stellt Badiou in Abrede. Es ist nicht zuletzt diese unopportunistische Haltung, die seine Stellungnahme bemerkenswert macht. Sie stellt die anderen Reaktionen Intellektueller unter den Verdacht, nur auf die Koniunktur zu reagieren und - wie es öffentliche Intellektuelle aus wirtschaftlichem Eigeninteresse eben tun - Wiederholungen ohnehin längst gedachter Gedanken vorzutragen, immer eingedenk der Zwänge der Markenpflege, denen gegenüber Badiou sich nur ehrlicher verhalte als viele Kolleg\*innen. Im Kapitalismus - auf dem "Markt, wo Lügen gekauft werden" - reihen sich auch die Intellektuellen ein "unter die Verkäufer", wie Brecht im

amerikanischen Exil formulierte. Jedoch das Neue an der jetzigen Lage, dass nämlich global der Versuch unternommen wird, die Ausbreitung eines pandemischen Virus durch eine Mixtur medizinischer, sozialer, wirtschaftlicher und politischer Maßnahmen zu verzögern und vielfach sogar zu unterdrücken, nimmt man dann nicht recht zur Kenntnis. Historisch erstaunliche Gegebenheiten wie zum Beispiel der völlige Ausfall der organisierten Religionen in der öffentlichen Reaktion auf das Seuchengeschehen - in der Geschichte der Seuchen ein unerwartetes Novum - bleiben dann uninteressant (nicht wenige religiöse Organisationen, so etwa manche evangelikale Kirchen, haben durchweg sogar zur Leugnung der Pandemie tendiert, weil sie offenbar glaubten, keine Sprache für das Geschehen anbieten zu können, in früheren Jahrhunderten ein undenkbarer Zustand). Ähnlich der Umstand, dass sich "das Kapital" in der Pandemie offensichtlich an die Maßnahmenkataloge der Politik anpassen muss (nicht umgekehrt) und nur nach Maßgabe des Gelingens dieser Anpassung profitiert. Das Gespür für die mikrologischen Ungewissheiten und das Neue, das gerade auf dem Terrain der moralischen Normen operiert, wird von einer Perspektive wie der Badious unterdrückt.

30. Spektrum der gelebten Dissonanz. Das Sichtaubstellen war nicht die vorherrschende Haltung. Viele der öffentlichen Reaktionen, die man zu sehen oder zu lesen bekam, reagierten auf die Dissonanzen, und zwar sowohl heftig als auch rapide. Viele, die etwa durch ihre körperliche Lage unmittelbar, durch ihre

ökonomische mittelbar existenziell bedroht waren. hatten ohnehin kaum die Wahl, die Pandemie zu ignorieren. Daneben traf man jedoch bald auf diejenigen, die, materieller Sorgen für den Moment ledig, ganz zufrieden die Ausnahmezustandsferien genossen, ohne sich über die Infektion sonderlich den Kopf zu zerbrechen. Komplementär dazu verhielten sich andere, die den Sorglosen ihre Sorglosigkeit vorwarfen und nicht mit sich zufrieden waren, wenn sie nicht mehrere Stunden ihres Tages im Zustand des Mitleidens und Mitfieberns zugebracht hatten. Leicht trat bei ihnen die moralische Normerfüllung in den Zustand des Wettbewerbs ein, wo man das eigene Rechthandeln mit dem anderer misst - ein Muster, das übrigens auf der Ebene der nationalen Infektions- und Opferzahlen, des Wettstreits um die "flachste Kurve" wiederkehrte (hieraus entstand sogar ein minimes moralisches Dilemma. Wenn man sich bei Vorliegen von leichten Symptomen, und sofern die Möglichkeit dazu überhaupt zur Verfügung stand, auf das Virus testen ließ, trug man dann zu einem nationalistischen Wettbewerb bei, ohne dass für irgendjemanden weiter etwas gewonnen war?). Wieder andere konzentrierten sich auf die technische Seite des Infektionsgeschehens, um durch das Mitverstehen der Experten die Dissonanz zu unterdrücken, ähnlich wie manche ihre Flugangst zu bekämpfen versuchen, indem sie sich mit den technischen Details des Fliegens befassen. Hier wurde jede öffentliche Kundgebung virologischen Wissens penibel verfolgt. So wurden in Deutschland "die Virologen" zu household names und fanden sich

bald unversehens im Plot einer Seifenoper wieder. Verbreitet war außerdem der Modus der intensivierten Innenschau, des Nachvollzugs der Quarantäne im Denken, das den Menschen in der Zurückgeworfenheit auf sich selbst als Robinson rekonfigurierte. So führte es etwa die Philosophin Catherine Malabou aus, übrigens in stiller, aber umso kritischerer Auseinandersetzung mit der philosophischen Dekonstruktion, deren Vertreter\*innen immer wieder Vorstellungen der individuellen Souveränität und Autonomie der Vernunft – auf das Grundmuster der Robinsonade sei verwiesen – zu untergraben bemüht gewesen waren.<sup>2</sup>

31. Der Traum vom Wechsel der Instanzen. Ein weiterer wichtiger Typus der Reaktion auf die Pandemie bestand darin, "wieder" in den Modus der politischen Kritik einzutreten, der es den Kritiker\*innen erlaubt, zumindest die Kontrollillusion über das eigene Denken aufrechtzuerhalten. Man müsse "die Maßnahmen" hinterfragen, die Debatte darüber nicht einschlafen lassen, die politischen Konsequenzen scharf herausarbeiten. Diejenigen unter diesen kritischen Geistern, die zum Beispiel dazu neigen, alle moralischen Probleme in rechtliche überführen zu wollen, nicht zuletzt, um sie zu "politisieren", wunderten oder beklagten sich bald darüber, dass zu wenig über "Grundrechte" in der Pandemielage nachgedacht

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cathérine Malabou, "To Quarantine from Quarantine: Rousseau, Robinson Crusoe, and I", 23.3.2020, https://critinq.wordpress.com/202%3/23/to-quarantine-from-quarantine-rousseau-robinson-crusoe-and-i/ [18.7.2020].

werde, Nachdem eine Ethikkommission das Thema der Triage angeschnitten hatte, hielt ein ehemaliger deutscher Verfassungsrichter es im März sogar für nötig, davor zu warnen, dass Ärzt\*innen sich zum Triagieren berechtigt glauben könnten. Dieser moralische Notstand, so er denn einträte, sei verfassungsrechtlich nicht vorgesehen, die Strafbarkeit der möglicherweise unvermeidbaren unterlassenen Hilfeleistung daher nicht aufgehoben.3 Aus solchen Einlassungen sprach vielleicht vor allem der sehnliche Wunsch nach einem Wechsel der diskursiven Instanzen. Die Verfassung sollte es richten, weil die Dissonanz von statistischer Technokratie und Druck des unaufhebbaren moralischen Ungenügens so schwer zu verarbeiten war. Aber man ruft auch keinen Elektriker, um einen Wasserrohrbruch zu beheben; und eben keinen Juristen, um eine Lungenentzündung zu therapieren.

32. Streitende Fakultäten. Der Impuls, einen Instanzenwechsel einzufordern, folgt dem Muster eines Streits der Fakultäten, wie Kant ihn entworfen hatte: als Streit über den begrifflichen Vorrang des einen Feldes vor dem anderen. Im Hinblick auf die Moralphilosophie könnte man hier insbesondere an Adornos Minima Moralia denken, an seine Absage an die Frage nach dem richtigen Leben des Einzelnen, die sich nicht

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Wolfgang Janisch, Nicolas Richter, "Selbst in Kriegszeiten werden die Grundrechte nicht angetastet." Interview mit Hans-Jürgen Papier", in: Süddeutsche Zeitung, 1.4.2020, https://www.sueddeutsche.de/politik/coronavirus-grundrechte-freiheit-verfassungsgericht-hans-juergen-papier-1.4864792?reduced=true [18.7.2020].

beantworten lässt, solange das Leben aller falsch verfasst ist.4 Also, oberflächlich gelesen, Politik habe Vorrang vor der Moral. Doch zeichnet sich eine Aporie ab, in der das kritische politische Denken nicht wirklich sagen kann, worin das Falsche im Leben aller besteht, wenn keine moralischen Kategorien zur Verfügung stehen. Adorno weist dabei alle Vorstellung von begrifflichen Prioritäten in der Philosophie zurück (MM 44). Um einen Begriff von Gerechtigkeit zu haben, reicht es nicht aus, etwa nur einen statistisch darstellbaren Begriff der Verteilung von Gütern zugrunde zu legen. Man benötigt auch einen Begriff des Guts, und man muss erklären können, inwiefern Güter kommensurabel sind, und also auch, wann sie dies nicht sind. "Freunde kann man nicht kaufen", mahnt die Kalenderweisheit. "Kann man denn unter kapitalistischen Bedingungen, die dazu tendieren, alle Güter austauschbar zu machen, überhaupt Freunde haben?", könnte die kritische Theorie zurückfragen. Das System, das den Alltag konstruiert, indem es so weit als möglich moralische Reibungslosigkeit herstellt, wäre nur ein Anästhetikum, das der Betäubung der Schmerzen an der "Entfremdung" vom "richtigen Leben" diente. Für die Mehrzahl kritisch-politischer Denker\*innen ist die Beschäftigung mit moralischem Kleinkram trivial. Aus der Perspektive des normativ-ethischen Denkens wiederum sind die verbreiteten Illusionen des Engagements und der politischen Handlungsmacht in ihrem

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1951], Gesammelte Schriften 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, §18 [im Folgenden im Text zitiert: MM und Abschnittsnummer].

Übergehen aller kleinteiligen Verwerfungen, ihrem Mangel an Empfinden für die fragwürdige Natur ihrer Werte und Normen problematisch. Adorno hat diesen Konflikt wohl stärker empfunden als die meisten anderen Moralphilosoph\*innen seiner Zeit und seither.

33. Ethisches Exil. Adornos bekannte Skepsis gegenüber dem "Engagement", die ihm besonders Ende der 1960er Jahre mit erheblicher Verbitterung vorgeworfen wurde, entspricht einem Standpunkt außerhalb der Fakultäten, Minima Moralia ist nicht zuletzt ein Buch des Exils. Auch darin liegt eine moralphilosophische Pointe. Hegels Theorie der Sittlichkeit hatte die Moral in ein Kollektiv eingebunden und ihre Vermittlung mit dessen Gebräuchen gefordert. Adorno mobilisierte dagegen die Radikalität des Exils, dessen Denkmöglichkeiten anderer Art waren. In der anglophonen akademischen Moralphilosophie vollzog sich ungefähr zeitgleich die "Wiederentdeckung" der Tugendethik, die das Handeln und die damit verbundenen Sprachspiele in ihren praktischen Kontexten und ihrem sozialen Gefüge zu erfassen vorschlug.5 Wie alle Stränge akademischer Philosophie unterliegt auch diese Denkrichtung einem Prozess starker Binnendifferenzierungen und unübersehbarer Vervielfältigungen. So lag es schon allein aus aleatorischer Sicht nahe, dass schließlich auch eine Wiederentdeckung der spezifisch

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Als Initialzündung wird üblicherweise ein Aufsatz von Elizabeth Anscombe genannt, "Modern Moral Philosophy" [1958], in: dies, *Collected Philosophical Papers III: Ethics, Religion and Politics*, Oxford: Blackwell 1981, S. 26–42, wobei aus ideengeschichtlicher Perspektive länger über diese Frage zu reden wäre.

hegelschen Wiederentdeckung der aristotelischen Tugendethik erfolgen musste.6 Doch die Möglichkeit, dass das Exil ein signifikanter, sogar unerlässlicher Standpunkt für die Möglichkeit des moralischen Urteils sein könnte, scheint (noch) der Diskussion zu harren. Dabei wäre hervorzuheben, dass das Exil keineswegs der vielfach abgelehnte "Blick von Nirgendwo" ist, den man der kantischen-deontologischen und der utilitaristischen Ethik gleichermaßen vorgeworfen hatte, sondern eben vor allem ein Blick aus einem erzwungenen Anderswo. Das Erzwungensein ist hierbei erstens deswegen von Bedeutung, weil es die Wahl dieses Standpunkts, wie sie sich als Teil einer autonomen Binnendifferenzierung im gemeinschaftlichen Zusammenhang der Sittlichkeit zumindest scheinbar ergeben könnte, ausschaltet. Zweitens ist das Erzwungensein des Exils signifikant, weil es auf den Zusammenhang der unrechtsstaatlichen Verfolgung verweist, dessen Rolle im Staatsbau diejenige ist, die für alle geltenden Gesetzesnormen außer Kraft zu setzen. Die Nichtverfolgten sind implizit diejenigen, die der vormodernen Rechtsform des Privilegs unterliegen, denn wenn der Staat willkürlich Menschen außerhalb der Geltung der Rechtsnormen stellt, sind die innerhalb Verbleibenden privilegiert. In der Logik des modernen Rechtsstaats ist Privilegiertheit ein rechtliches Gespenst, ein veritabler Poltergeist, dessen lärmender Spuk auch in der Pandemie überall beobach-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Einschlägig etwa John McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 2009.

tet werden kann, nämlich in der "Wut" der Wütenden, die nicht aus dem Empfinden des Rechts, sondern aus dem des Privilegs entsteht. Die Übertragung des politischen Zustands des Exils in die Sphäre der Moraltheorie – vermittels der Sittlichkeit als eines gemeinschaftsbildenden Normen- und Wertgefüges – weist aber nach, dass die Unterscheidung von Gesetz und Privileg nicht allein eine der Technologien des positiven Rechts ist, sondern auch in der Moral existiert. Dass Nichtprivilegiertsein im moralischen Urteil ist ein für das Individuum willentlich schwer, vielleicht auch gar nicht erreichbarer Zustand. Dennoch rechtfertigt seine Möglichkeit die Moral insgesamt.

34. Statistik als Entfremdung. Adorno wiederholt vielfach, dass die Statistik ein Instrument der Entfremdung sei (MM 25, 42 und besonders 92). Quantitative Erfassung des Sozialen ist nichts anderes als Verfügbarmachung für das System des "Tauschwerts", also Herstellung der Marktförmigkeit sozialer Beziehungen. Zustände des Individuums, zum Beispiel Krankheit und Gesundheit, treten bei Adorno durchweg in metaphorischer Form auf, als Schnittstellen zum Allgemeinen der ökonomisch-sozialen Entfremdung (z.B. MM 36, 45). Das negativ-dialektische Argument (besonders in MM 36) weist sowohl Krankheit als auch Gesundheit als Zustände aus, die den Körper des Individuums an seine Verwertbarkeit anbinden. Die Verflechtung von moralischen Geboten mit statistischen Verfahren zur Verbesserung der öffentlichen Gesundheit kann in dieser Auslegung des "Allgemeinen" der Verhältnisse keine wirksame Rechtfertigung erfahren. Das allgemeine "System" ist außerstande, moralische Güter zu erzeugen oder zu beanspruchen, weil es nirgends zum "richtigen Leben", überall zu dessen "Beschädigung" beiträgt. Doch hat es Medizin nicht nur mit dem Funktionszusammenhang der Verwertbarmachung von Körpern zu tun, sondern auch mit dem Zusammenhang von deren Erhaltung überhaupt, die eben nicht per se als funktional für weiter reichende ökonomische Zwecke betrachtet werden muss. Gegen diesen Einwand hat sich Adorno immunisiert, als er die Unverzichtbarkeit von "Paranoia" für das kritische Denken betonte, die Unmöglichkeit, die Kritik nicht auch gegen alle Aufforderungen zu ihrer Mäßigung und zum Geltenlassen der ie anderen Seite zu richten. Eine weitere Aporie: Weder gegen den noch mit dem Gebrauch moralischer Normen durch das gegebene sozioökonomische System kann man ins Reine kommen. Moralische Sprache bedarf selbst der Rechtfertigung.

35. Der unwillkommene Gast. Verständlich darum vielleicht das Verlangen nach Vermeidung bereits der Anreise in diese Unwegsamkeit. Die leicht verzweifelten Blicke, wenn man sagt, man interessiere sich für "Moral" ... "Ich dachte, Moral, das ist so was wie: "Seid nett zu euren Eltern", sagte mir vor Jahren ein akademischer Lehrer. Moral – die Domäne praktischer Geund Verbote ohne Rücksicht auf das positive Recht, oder, wenn man Adorno folgt, einfacher die Diskussion des "richtigen Lebens" – ist in fast allen kulturwissenschaftlichen Kontexten ein unwillkommener Gast,

der sich unbeliebt macht, weil er nichts als unnachgiebige Forderungen erhebt. Seit einigen Jahrzehnten versucht man üblicherweise, diesen Gast in genealogische Gespräche zu verwickeln, in der Hoffnung, wenn man nur seine Abstammung kennte, wüsste man, wie mit ihm umzugehen wäre; oder zumindest würde er aufhören, immer nur in Imperativen zu reden. Vermutlich trügt diese Hoffnung. Losgeworden sind die Kulturwissenschaften den Gast jedenfalls nicht, Genealogie hin, standhaftes Ignorieren her. Aber schon Nietzsche kannte dieses Problem, Selbst wenn ich z.B. die Abkunft des Schuldgefühls von materiellen Schulden und der Sanktionierung der säumigen Schuldner - wie Nietzsche sie in der zweiten Abhandlung von Zur Genealogie der Moral entwarf - völlig akzeptiere, bleibt mein Schuldgefühl davon ziemlich unberührt. Es ist immer dasselbe mit der Genealogie: Die Abstammenden sind nun einmal da, gleich, ob man weiß, wer ihre Vorfahren waren. Sie ist gewissermaßen per definitionem ein nutzloses und unpraktisches Wissen, worüber sich Nietzsche auch völlig im Klaren war. Der Philosoph als Arzt konnte sich selbst nicht heilen.

36. Kleine neue Gebote. Die moralischen Gebote der Pandemie waren zwar geringfügig, aber neu. Selbstverständlich gab es schon längst moralische, teils sogar verrechtlichte Normen für infektiöses Verhalten, insbesondere im Bereich der Geschlechtskrankheiten. Doch war die gesellschaftliche Bereitschaft zur Sanktionierung der Funktionen und Fehlfunktionen der Atemwege offenbar geringer, als dies für die Sexualor-

gane der Fall ist. Das heißt, im Bereich der Atemwegsinfektionen kannte man auch vor der Pandemie einen Vorwurf des infektiösen Verhaltens, wenn man etwa den kranken Kollegen beschuldigte - natürlich ohne Nachweis und Gewissheit -, ein Erkältungsvirus mit zur Arbeit "geschleppt" zu haben. Doch war dieser Vorwurf ungefährer als im Fall der Geschlechtskrankheiten; von Erkälteten ist niemals erwartet worden. dass sie vergangene Sozialkontakte über ihre Erkrankung informieren sollten. In der Pandemie entstanden aber neue Verhaltensvorschriften und technische Maßnahmen (z.B. Quarantäne der Kontaktpersonen) in unvorhergesehener Genauigkeit. Das große Experiment, der Versuch, eine Pandemie sozialtechnisch, durch Maßnahmen, die das gesellschaftliche Verhalten betreffen, einzuhegen, fand nicht nur im Medium der Politik statt, geschweige denn in dem des Rechts, sondern zunächst in dem der Moral. Das Verhalten wurde über einfache, unzweifelhafte (allerdings im Praktischen unendlich korrumpierte) Imperative geändert, die am statistischen Lebensschutz hingen. Mit einem etablierten Bestand an moralischen Annahmen wurde gebrochen. War es vorher vielleicht noch halb erlaubt und geduldet gewesen, vielerorts sogar gefordert, trotz Erkältung ins Büro zu kommen, wurde es jetzt zum moralisch inkriminierten Verhalten. Bezeichnenderweise war es aber in den meisten Fällen. kein rechtlich fassbares Verbrechen. Die Geringfügigkeit und auch die Zweideutigkeit solchen Verhaltens, sein momentan-ephemerer Charakter, sind zu ungenau, um justiziabel zu werden. Es gibt, gleich, wie weit die Reichweite der rechtlichen Repression ausgedehnt wird, immer eine Mikroebene der Moral, auf der das Recht nicht hinterherkommt. Für den Typus der (negativ) dialektischen politischen Kritik, den Adorno geprägt hat, stellt sich daher die Frage nach der Übersetzbarkeit der minimen Moral in das politische Allgemeine. Das Instrument der Dialektik soll diese Übersetzung leisten, zugleich aber, in negativer, sozusagen rückwärtsgerichteter Bewegung, auch die Spielräume dessen aufzeigen, was dem Allgemeinen inkompatibel, somit einer rein moralischen Geltung fähig bleibt.

37. Katherlieschen. Adorno zitiert (MM 22) das grimmsche Märchen vom Frieder und seiner Frau, dem Katherlieschen, das als Detektor semantischer Lücken das gesamte brave Gefüge der geordneten Wirtschaftswelt seines beschränkt-vernünftigen Gemahls zerstört. Als das Katherlieschen zum Ende einer mehrfach gebrochenen Serie unglaublicher Missverständnisse einem Befehl Folge leistet, des Nachts auf dem Acker die Rüben herauszureißen, halten der Bauer und der Pfarrer es für den Teufel und laufen davon. Adornos Verweis auf das Märchen ist eine Hommage an Walter Benjamin, der die Theoriefähigkeit der grimmschen Sammlung - und überhaupt der Kinderliteratur hoch einschätzte. Allerdings verschenkt Adorno die Pointe. Die gestörte Ordnung, die im Widersinn der Alltagssprache stets bereits vorhanden ist, nimmt für die Alltagsvernünftigen die Gestalt des Teufels an. Zwar bedeutet Widersinn Sinnverlust; doch mag aus der zerstörten Haus- und Vorratshaltung des für richtig Gehaltenen auch etwas Neues entstehen. Das Katherlieschen jedenfalls befreit sich schließlich sogar von der Verpflichtung des Selbstbewusstseins, der Anerkennung seiner Identität mit sich selbst. Der eigentliche Dummkopf des Märchens ist der Frieder, der der Haken schlagenden Gegenlogik seiner Frau noch und noch nicht folgen kann.

38. Humanitärer Bruch. Das Katherlieschen wütet auch in der Geschichte der Moral, Neue moralische Normen scheinen genutzt zu werden, um die Möglichkeit und Unmöglichkeit neuartiger Verhaltensweisen und die Lücken und den Widersinn der etablierten zu erkunden. So ähnlich wie in den bloß willkürlichen Verhaltensnormen der Mode jeweils neues Kleidungsverhalten zunächst in Modellform vorgestellt, dann nachgeahmt, verwässert und unterlaufen wird, verhält es sich im Prinzip auch mit moralischen Normen, denen jedoch eine andere Geltungskraft zugemessen wird. Ob allerdings für die Einzelnen dieser Unterschied der Geltungskraft mehr ist als einer der Intensität, sei dahingestellt. Jedenfalls geschieht hier etwas, das dem "epistemologischen Bruch" Gaston Bachelards ähnlich ist. In Auseinandersetzung mit der Frage, warum wissenschaftliches Wissen immer neu entstehe, war Bachelard aufgefallen, dass dieses Wissen oft aus der Verneinung eines hergebrachten, für wahr gehaltenen Wissens hervorgehe. Er setzte diese Verneinung als Prinzip an den Anfang jedes wissenschaftlichen Denkens und postulierte damit gleichzeitig, dass Wissenschaft niemals eine vollständige Ablösung vom alltäglichen Wissen und Meinen erreichen, daher auch nicht vollständig vereinheitlicht werden könne.7 Es liegt nahe anzunehmen, dass ein solcher Vorgang auch die moralische Sprache als unsystematisierbare Sammlung von Verhaltensnormen betreffen könnte. Auch hier ist die Verneinung des Hergebrachten, wie etwa im Hinblick auf das potenziell infektiöse Verhalten zu beobachten, ein vorrangiges Motiv. Der Vorgang eines Bruchs mit hergebrachten, alltäglichen Normen tritt besonders häufig im Zusammenhang mit humanitären Bewegungen auf, in denen es um die Hilfe für Notleidende über vordem für unüberbrückbar gehaltene Distanzen geht. Auch die extrem kleine räumliche Ausdehnung von Viren und die geringen menschlichen Möglichkeiten, in deren Trajekte einzugreifen, konstituieren eine solche Distanz. Dass die Reaktion auf die Pandemie also dem Schema eines humanitärmoralischen Bruchs gefolgt ist, scheint plausibel. Dass aus einem solchen Bruch zunächst Dissonanzen und Desorientierung, dann jedoch schnell Routinen und auch neue Grauzonen entstehen, wäre kaum überraschend. Was viele als epochales Ereignis wahrnehmen und, allgemeinen Gepflogenheiten entsprechend, vor allem im Idiom der historischen Bedeutsamkeit traktieren, obwohl die weiteren Folgen noch gar nicht abzusehen sind (und die Moralität der Pandemie vermutlich in ein, zwei Jahren schon recht merkwürdig wirken wird), ist zunächst vor allem der plötzliche Bruch mit

Gaston Bachelard, Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis [1938], Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.

alltäglichen moralischen Normen. Die Distanz der statistisch-technischen Redeweisen gegenüber der alltäglichen Moral ist für diesen Bruch geradezu nutzbar. Humanitarismus benötigt die Dissonanz.

39. Grenzen der wissenschaftstheoretischen Analogie. An einer strikten Analogie der Geschichte der Moral mit der des wissenschaftlichen Wissens bestehen Zweifel. Ist die Pandemiebekämpfung denn überhaupt experimentell in jenem Sinn, der aus der praxeologischen Wissenschaftsforschung über die letzten Jahrzehnte hin etabliert worden ist? Ein Versuchsaufbau im engeren Sinn, dessen Impetus hin zu einer kontrollierbaren Methodik, ist im übermäßig komplexen Gesamtgeschehen der Pandemie so wenig denkbar, dass der Vergleich zum Experiment schwer zu hinken beginnt. Der moralische Diskurs, der auf sprachlichen Bedeutungen aufbaut, also immer schon vielseitig auslegbar ist, vermag sich erst recht nicht in die Eindeutigkeit einer Arithmetisierung zu fügen, die die Bestimmung von Messzahlen, die Herstellung von Wiederholbarkeit, letztlich die statistische Interpretation eines Experimentaufbaus ermöglichen würde. Statt eines kontrollierten Experiments findet also allenfalls ein unkontrolliertes statt. Dieses situationsgebundene, explorative Moment des humanitären Bruchs ist einer der Aspekte, die die Analogie zur Wissenschaftstheorie durchbrechen. Ein weiterer dieser Aspekte wäre wohl die schon beginnende Einpassung der neuen moralischen Normen in den Rahmen des Rechts, die sich in der Pandemielage ebenfalls bald zumindest ansatzweise abzeichnete. Dem Rechtstext kommt hier die Rolle zu, Eindeutigkeit im Mehrdeutigen zu schaffen, gewissermaßen in Stellvertretung der misslingenden quantifizierenden Zurichtung. Auf den humanitären Bruch würde also ein juristischer Bruch folgen, eine Verdopplung des Vorgangs, die in der Wissenschaft in dieser Form nicht bekannt ist. Doch bleibt der humanitären Moral in der vorliegenden Situation bislang noch der größere Teil; der rechtliche Infektionsschutz hat sich, wie bemerkt, nur wenige der Normen der Pandemielage einzuverleiben vermocht.

40. Gefühle als Feld. Das Forschungsprogramm einer Geschichte der Emotionen hat den befreienden Effekt gehabt, Emotionen historischer Analyse zugänglich zu machen und sie vom sentimentalen Vorurteil abzulösen, in ihnen komme das Individuum in sein je Eigenstes. Zugleich neigt das Programm jedoch dazu, jeweils eine Emotion zu privilegieren und zu historisieren, eine Tendenz, vor der der Ansatz sich auch nicht zu schützen vermag, indem er sich an philosophische Theorien über den Sitz der Moral in den Gefühlen anschließt. Denn diese Theorien, ihrer Herkunft nach einem pluralistischen Ansatz und der Evidenz des Common Sense sowie der Selbstbeschau des philosophischen Subjekts verpflichtet, lassen die Emotionen begrifflich unvermittelt nebeneinander bestehen. So ergibt sich ein moralgeschichtliches Verfahren, das auf einzelne emotionale Lagen beschränkt bleibt, etwa auf Formationen wie Angst und Ekel oder auch die "Empathie", die gerade dem Humanitarismus vielfach

unterlegt worden ist.8 Um solche Emotionen moralisch relevant zu machen, ist es nötig, ihnen einen Weltbezug zuzuerkennen. Und wie man am pandemischen Reaktionsspektrum schon bei alltäglicher Betrachtung ablesen kann, fächern sich die emotionalen Bezüge auf das Geschehen auf. Sie differenzieren sich zudem in gegenseitiger Absetzung voneinander. Man hat es insofern immer mit einem Feld – im Sinn Pierre Bourdieus - von varianten Gefühlen zu tun, in dem auch ziemlich neutrale Positionen vorkommen, Moralphilosophisch könnte allenfalls das gesamte jeweilige Feld, oder jedenfalls ein aussagekräftiger Ausschnitt, für signifikant angesehen werden. Doch je mehr Spielarten der Nichtemotion der Indifferenz, der negierten emotionalen Intensitäten in die Betrachtung mit einbezogen werden, desto attraktiver scheint es, die begriffliche Erfassung des Moralischen aus der emotionalen Komplikation herauszulösen. Eine historische Betrachtung des Moralischen - auch wenn sie sich auf die Gegenwart wendet - gewinnt nicht viel, wenn sie als Geschichte der Gefühle auftritt.

41. Geschehensethik. Adornos Szenen moralischen Geschehens haben eine metaethische Funktion, das heißt, sie betreffen Normen, Werte und Gründe als begriffliche Grundlagen der Moral. In herkömmlichen moralphilosophischen Theoriegebäuden ist entweder die einzelne Handlung der Gegenstand eines moralischen Urteils (wie im Konsequenzialismus, der auf

 $<sup>^{\</sup>rm 8}$  Vgl. Lynn Hunt, Inventing Human Rights: A History, New York: Norton 2007.

Handlungsfolgen und deren Nützlichkeit für alle abhebt; oder in der deontologischen Ethik, besonders von Kant vertreten, die auf die unbedingte Gesolltheit bestimmter Handlungsweisen abzielt); oder es wird im Gegenteil die Kontextabhängigkeit der Beschreibung von Handlungen hervorgehoben, die das moralische Urteil auf den Rang einer bloßen Kasuistik einzuschränken scheint. In dieser letzteren theoretischen Lage kann man dann die im konkreten Leben erarbeiteten, vernünftig beeinflussbaren Handlungsdispositionen von Personen privilegieren, wie es in der antiken Tugendethik der Fall war, die nach dem Zweiten Weltkrieg besonders in der anglophonen Philosophie wieder an Bedeutung gewann. Adorno erkundet nun die Möglichkeit, Geschehensformen oder Situationstypen, die wohl gesellschaftlicher Natur sind, in deren Zentrum aber nicht mehr ein handelndes Individuum steht, zu Trägern moralischer Richtigkeit oder Falschheit zu machen. Ähnlich wie in der Tugendethik ginge es um Verstetigungen im Geschehen, um Dispositionen, Tendenzen einer Formalisierung des Verlaufs, auch eines Ausgangs in diese oder jene Richtung. Adorno interessiert sich dabei besonders für den moralisch negativen Ausgang eines Geschehens, den er zumeist durch die Einbindung des Situationstyps in den Zusammenhang der allgemeinen kapitalistischen Entfremdung, des Tauschwerts und der Warenform, verwirklicht sieht. Die Möglichkeit einer Tendenz des Geschehens zum Guten und Richtigen ist für ihn allenfalls im Widerstehen bestimmter Geschehensformen gegenüber dem Druck der kapitalistischen Wirtschafts-

und Gesellschaftsordnung möglich. Anders als Hegel - der das Vor- und Gegenbild für diese Argumentform erfunden hat, und zwar auch im moralphilosophischen Bereich, wo das Fürrichtighalten der Einzelnen mit dem des Kollektivs vermittelt werden muss - nimmt Adorno an, dass das Geschehen nicht automatisch mit dem Gang der Weltgeschichte zusammenfällt und in ihm aufgehoben werden muss. Diese Aufkündigung der Aufhebung macht nun eine Möglichkeit sichtbar, die in der älteren praktischen Philosophie selten zum Vorschein gekommen war: dass nämlich die Geschichte insgesamt als ein geschehensethisches Phänomen aufgefasst werden könnte, in das Dispositionen zum Guten oder Schlechten hin eingeschrieben sein könnten, und zwar unabhängig von den moralischen Tendenzen anderer Geschehensformen, die auf einer niedrigeren Ebene von Allgemeinheit rangieren. Die moralische Disposition des Allgemeinen ergäbe sich nicht aus der Summation des Konkreten; ebenso wenig ließe sich das Konkrete aus dem Allgemeinen herausdividieren. Im Bereich dieser Lücke entsteht überhaupt erst ein geschehensethischer Spielraum.

42. Rare wereld, vind u niet? Der Vormann des Seenotrettungsboots im nordholländischen IJmuiden in den Jahren 1927 bis 1957, Jaap van der Meulen, bemerkte, wohl in den 1950er Jahren, zum Geschäftsführer seiner Rettungsgesellschaft (oder vielleicht in einem Zeitungsinterview – eine genauere Quellenangabe fehlt): "Wissen Sie, was jetzt so verrückt ist, mein Herr? Wir setzen alles aufs Spiel, um auch nur ein einziges Men-

schenleben zu retten, und mit ein paar Atombomben hauen sie 50 Millionen in Klump. Merkwürdige Welt, finden Sie nicht?"9 Die Rettung aus Seenot ist ein privilegiertes Paradigma für einen geschehensethischen Situationstyp, der einem humanitären Bruch unterliegt. Das Engagement ist kontraintuitiv, weil die Distanzen schwierig zu überbrücken sind und die Retter selbst mit heutigen technischen Mitteln noch immer ihr eigenes Leben für das anderer Menschen riskieren. Van der Meulens Bemerkung hatte nun geradewegs das Problem der fehlenden Verbindung des Kleinen und Großen in der Moral getroffen. Wenn man die allgemeine Tötungskapazität der Atombombe in Betracht zieht, hat die ethische Anstrengung gegen weniger tödliche Umstände allenfalls noch zweifelhaften Anspruch auf dauernden moralischen Wert. Aber gerade deswegen entsteht eine Art Offenheit. In das Große der Vernichtung von 50 Millionen kann die Rettung Einzelner nicht integriert werden. So entsteht eine historisch disparate Situation, in der die Setzung neuer oder der ungehinderte Fortbestand bereits gültiger Imperative möglich ist. Für den Gemeinplatz rare wereld reicht es aber trotzdem. Denn der Schluss liegt nahe, und hierin läge der tiefere Grund der "Verrücktheit", die van der Meulen benannte, dass die Moral umso prächtiger gedeiht, je unumschränkter und weltumspannender die Unvernunft herrscht.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Anekdotensammlung von H. Th. De Booy, KNZHRM Archief, Nordhollands Archief, Haarlem, 63: Koninklijke Noord- en Zuidhollandsche Redding-Maatschappij), 136, Mappe 5, Zettel "Uitspraken van van der Meulen".

43. Unheilsgeschichte. Im Sinn des geschichtsphilosophischen Trilemmas bei Kant ist Adornos Auffassung des Gangs der Geschichte weder fortschrittsoptimistisch "chiliastisch" noch indifferent "abderitistisch", sondern tatsächlich der Fall einer "moralisch terroristischen" Auslegung dieses Gangs als unaufhaltbarer Verschlechterung. Adornos einziges antiterroristisches Zugeständnis ist, dass nicht jedes partikulare Geschehen immer schon ebenfalls auf das Schlechte hin inkliniert sein muss. Es gäbe in den Lücken der allgemeinen Unheilsgeschichte immer noch die Möglichkeit zum Besseren. Die Allgemeinheit der allgemeinen Geschichte ist etwas anderes als eine statistische Figur, denn gerade aus statistischer Sicht müsste das Unheilsgeschehen die Reste verdrängen, wie es übrigens auch das allgemeine Gute des hegelschen Geschichtsverlaufs tun sollte; Hegels Leugnung jedes historischen Interesses an den irrelevanten "Resten" und dem gesellschaftlichen "Pöbel" war gerade das Movens der revisionistischen Hinwendung zum geschichtsphilosophischen Komplex bei Walter Benjamin und Adorno gewesen.10 Die Unheilsgeschichte soll also nicht den Sündenfall der hegelianischen Heilsgeschichte wiederholen. Gerade aus dieser Vermeidung soll ihre ethische Signifikanz erwachsen.

44. Maß und Unmaß. In Georg Simmels Denken über Werte, insbesondere in der Philosophie des Geldes,

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Vgl. hierzu Frank Ruda, Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts", Konstanz: Konstanz University Press 2011.

stand – anders als in den meisten anderen philosophischen Behandlungen des "Werts" - das Problem im Mittelpunkt, warum die einen Werte einem gemeinsamen Maß unterworfen, die anderen ihm entzogen zu sein scheinen. Das Geld als Medium des Tauschs ist aus Simmels Sicht die reine Form der Kommensurabilität. Die Setzung von Werten erfolgt durch individuelle Wahl und soziale Übereinkunft: Werte sind nicht material begründet. Obwohl Simmels Behandlung des Themas einem Gedankengang Marx' folgt, indem sie den Tausch in den Mittelpunkt des Wertgeschehens stellt, löst sie sich zugleich von der Fundierung von Werten im materiellen (obgleich abstrahierten, wie Marx hervorhebt) Geschehen von Arbeit der Produktion und Nutzung der Produkte." Die Erklärung der Unterscheidung von Kommensurabilität und Inkommensurabilität von Werten wird in eine zeitliche Struktur ausgelagert. Kommensurabilität ist nur die sekundäre Folge von Kommensurabilisierung, einer inhärenten Tendenz von Werten, sich ins Verhältnis zu setzen. Daneben besteht auch die gegenläufige Tendenz, die Inkommensurabilisierung, in der solche Verhältnisse aufgelöst oder blockiert werden. Geld ist ein System der Kommensurabilisierung, das nicht aufhören kann, sich auszubreiten, aber in seiner Ausbreitung zugleich auch immer neue Inkommensurabilitäten erzeugt, nämlich als Gegenbewegungen. Moralische Werte muss man sich als konstitutiv inkommensurabel

<sup>&</sup>quot; Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* [1900, 1907], Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989, hier S. 576–590 zum Begriff der "Arbeit" und zu Marx.

denken. Humanitäre Brüche finden häufig als Ablösung von kommensurablen Wertverhältnissen statt, an jener Grenze, an der zum Beispiel das humanitäre Werk "unbezahlbar" wird, einen Einsatz bedingt, dem kein Geldwert beigemessen werden kann. Die Momente, an denen etwa der Staat denjenigen bloß dankt, die einen solchen Einsatz erbringen, ohne ihnen eine andere Form von Kompensation anzubieten, machen diese Grenze präzise sichtbar. Ethisches Geschehen wäre an das Geschehen der Expansion monetärer Werte gebunden, insofern es seine Entwicklungsfähigkeit allein aus der zunehmenden Kommensurabilisierung bezöge. Trotz oder wegen dieser Radikalität hat Simmels wertphilosophische Perspektive kaum Folgen gezeitigt, nicht einmal bei ihm selbst.

45. Korollar zur Inkommensurabilität moralischer Werte. Die Inkommensurabilität moralischer Werte ist nicht einfach gegeben; sie ist vielmehr eingeflochten in eine Reihe von theoretischen Notwendigkeiten, die über verschiedene Theoriegebäude hinweg geteilt werden. So ist bei negativen moralischen Werten auffällig, dass sie durchaus einem gemeinsamen Maß unterliegen, das etwa bestimmt, inwiefern das eine Verbrechen "schwerer" ist als das andere. Das "Strafmaß" konstituiert eine Art von Kommensurabilität. Doch ist diese Kommensurabilität eine ungefähre und unbehagliche, die nicht so einfach mit sich ins Reine kommt, wie es beim Geldwert der Fall ist – welche Anzahl von Haftjahren welches Vergehen sühnen soll, ist letztlich eine arbiträre, nicht in der Wirklichkeit irgendeines Geschehens begründbare

Bestimmung. Es wird nichts gemessen, sondern nur ein Prinzip der Messbarkeit gesetzt, das bestimmten praktischen Zwecken dienen soll. Bei den Geldstrafen ist Ähnliches der Fall. Auch das Gute vergleicht sich im Übrigen, etwa im Hinblick auf die seiner Verwirklichung gebrachten Opfer; aber es bricht diese Messtätigkeit noch eher ab, als dies im Schlechten geschieht. Dieses "noch eher" ist wichtig, um innerhalb der Sphäre moralischer Werte eine Asymmetrie zu erhalten, sodass das Gute und Richtige anders behandelt werden als das Schlechte und Falsche. Übrigens sind die unvollkommenen Maße des Moralischen auch Ausweis einer abgeschlossenen Geltungssphäre; mit dem Außermoralischen vergleicht sich das Moralische gar nicht.

46. Fluch der Zweischneidigkeit. Adorno äußert über Simmel verächtlich, dieser habe sich an das Credo, alles habe zwei Seiten, gebunden und solchermaßen alles zu banalisieren unternommen. Im Hinblick auf die Werte hängt Adorno an Marx' Dichotomie von Arbeits- und Tauschwert, die Simmel durch seine Sicht auf das monetäre Geschehen ersetzen wollte. In der Tat ist im Modus der simmelschen Analyse alles Wertgeschehen vom Prozess der Kommensurabilisierung her programmiert. Eine geschehensethische Position ergibt sich daraus nicht, wohl aber eine Unterdrückung der kritischen Potenziale im Denken. Wenn man dieses selbst als Geschehen fasst, sagt Adorno, zeigt sich die Schwäche von Simmels Verfahren, dem es misslinge, die erstaunlich wenig rationalen, wohltemperierten, abwägenden Aspekte des Denkens, seine

Paranoia, seinen Hang zum Extremen, zu erfassen (MM 50). Es gäbe bei Simmel nur eigentliche Ärzte, keine uneigentlichen. Das historische Geschehen wäre lückenlos; und damit würde die Theorie zur Komplizin der Einschließung ins bloß negativ Allgemeine des Geldwesens. Das Beharren darauf, dass Moralität aus sich selbst heraus – und nicht allein durch Anschließung an die Kommensurabilisierung monetärer Werte – die Form eines Geschehens annehmen könnte, erfüllt für Adorno eine zentrale geschichtsphilosophische Funktion.

47. It's all happening. Die Anwendung einer geschehensethischen Perspektive auf konkrete Situationen führt zu ungewohnten Effekten. Plötzlich stehen nicht mehr die Einzelnen und ihre Handlungsweisen im Vordergrund, sondern situative Ensembles, in denen Individuen wohl als Handelnde auftreten können, aber nicht in einer Form, die dem legitimatorischen Narzissmus herkömmlicher Ethiken entspräche. Am Ende hätte man es nicht mit den hehren Heldenfiguren und braven Tugendbolden, den edlen Pflichthandlungen und vernünftigen Nutzenrechnungen älterer Moralen zu tun, sondern mit dem Gelingen (im Guten wie im Bösen) bestimmter Zusammenhänge von Geschehnissen, in die sich Individuen mal so, mal so einfügten, unter einer Bedingung unaufhebbarer Kontingenz, die in der Philosophie unter dem Titel des "moral luck", des bloßen moralischen Dusels, verhandelt wird. Die Hippie-Leitlinie "It's all happening" hatte diese Situativität des gelingenden Guten mit beinahe unheimlicher Genauigkeit erfasst. Übrigens war diese Losung einer explosiv expandierenden Kultur der Nutzung von Rauschmitteln als bloß chemischen Verwirklichern solchen Gelingens (wie man zumindest hoffte) auch durchaus angemessen. Dass sich bei Einbeziehung von Situationstypen die Sphäre des Moralischen auch für die kapitalistischen "Tauschketten" öffnen müsste, war schon für Adorno völlig klar. Die gegenseitige Durchdringung verschieden gerichteter Geschehenstypen ist ein Modell, das er vielfach durchspielt, wie man beispielsweise an seinen Ausführungen zur Ehe als Resilienzform, die in ihrem Zerfallsprodukt, der Scheidung, in die allgemeine Verwertungs- und Besitzlogik zurückfindet (MM 5), ablesen kann. Dieses Modell erklärt auch die Möglichkeiten, die sich für die humanitären Brüche ergeben. Hierbei geht es vor allem um die Erzeugung von Geschehensformen, die zu einem neu gesetzten Guten hin tendieren; und dieses Gute kann eigentlich jenseits der Typisierung, der Verstetigung von Geschehen nicht verstanden werden. Übrigens findet es sich allemal in enger Verschränkung mit ökonomischen Wertsetzungen. So etwa in der großen Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei im 18. und 19. Jahrhundert, die in entscheidendem Maß durch den Anspruch angetrieben wurde, den Konsum von "Kolonialwaren" vom Ruch der Teilhabe am Unrechtssystem zu befreien. Die abolitionistische Kampagne strich deshalb unablässig die Komplizenschaft der Konsument\*innen heraus.12

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Thomas Haskell, "Capitalism and the Origins of the Humanitarian Sensibility", 1-2, in: *American Historical Review* 90 (1985), S. 339–361 u. S. 547–566.

48. Singular und Plural. Ein Korpus ethischen Wissens, das über Formen von Geschehen, Typen von Situationen organisiert ist, trifft noch auf eine weitere, schon aus der antiken Tugendethik bekannte Schwierigkeit: die Frage, ob es nämlich viele Tugenden gebe oder ob alle bekannten Tugenden auf ein gemeinsames Prinzip rückführbar seien. Aristoteles wird üblicherweise mit iener, Platon mit dieser Position verbunden. Die Anlage von Situationstypen ist allerdings komplexer, sie hat mehr bewegliche Teile, als die individuellen Dispositionen zum Guten, die in der Tugendethik gemeint waren. Auch entfällt in der Vorstellung des glücklichen Ausgangs - oder des "richtigen Lebens", wie Adorno in Absetzung von der traditionellen Formel des "guten Lebens" sagt - das vereinheitlichende Prinzip des "Guten" zugunsten eines Gesollten, das sich je nach Situation unterscheidet. Die alten Aporien lassen sich auf diese Weise möglicherweise vermeiden - ohne dass sie für den Bereich der Tugend übrigens entfallen würden (vorausgesetzt man wünscht sich die Erhaltung eines Begriffs von Tugend). Die Zerscherbung des Moralbegriffs wird durch eine geschehensethische Ausrichtung befördert. Die Parteilichkeit der Moralphilosophie für das abschließende ethische Gelingen, die Gewissheit, alles richtig gemacht zu haben, wird aufgehoben.

49. Schönes Wetter. Ein naheliegender Einwand gegen die Anerkennung von Situationstypen als Träger ethischer Normativität ist die Gefahr eines Ausverkaufs an die günstige Gelegenheit, den bloßen Kairos, ohne

dass man von den Einzelnen mehr als eine Schönwetterbereitschaft zum rechten Handeln erwarten dürfte, mit einem Wort, Ersatz von Moral durch Opportunismus. Zwar träfe dieser Vorwurf vor allem dann zu. wenn man Geschehensethik als Reduktionsziel aller moralischen Theoriebildung ansehen wollte. Allerdings reichte es nicht, sich auf das billige Ausweichen ins Sowohl-als-auch zurückzuziehen, denn dann läge das Hauptgewicht des moralischen Sprachspiels einfach auf anderen Trägern, und es wäre zu fragen, wozu man sich mit dem Geschehen in ethischer Hinsicht überhaupt befassen sollte. Natürlich ist diese Art Einwand auch schon in der Tugendethik vielfach diskutiert worden, die manchen Lesarten zufolge wenig Handhabe bietet, einzelne Abweichungen vom dispositionsbildenden Wohlverhalten zu sanktionieren (etwa: Zwar hat dieser Mensch einen Mord begangen, ist aber ansonsten eine Person von untadeligem Charakter). Ähnlich würde es sich mit ethisch konstituierten Situationstypen verhalten. Allerdings wäre die Abweichung eben als solche erkennbar und je nach Schwere - vielleicht sogar nach einigen ihrer Folgen? durchaus sanktionierbar. Übrigens stellt sich die alte, schon und insbesondere von Hegel diskutierte Frage, welchen Anwendungswert eine rein formal auf stabile, kontext-unempfindliche Handlungsbeschreibungen setzende Moraltheorie überhaupt haben kann. Die Frage nach Ethik innerhalb einer je zeitgebundenen kollektiven Praxis, auch in Wechselwirkung mit den Bedürfnissen von Subjekten, bleibt dem kategorischen Imperativ oder der konsequenzialistischen Statistik

gegenüber unempfindlich. Und in demjenigen moralischen Verhalten, das man überhaupt einmal antreffen kann, spielt eben der situative Kontext eine große Rolle, auch weil er über die Möglichkeiten der Beschreibung einzelner Handlungen mitbestimmt. Schon um 1800 führte man etwa Debatten über Kants brüske Abweisung jeglicher Erlaubtheit von Lügen. Dagegen wurde vielfach eingewandt, man dürfe zum Beispiel eine böse Macht sehr wohl belügen. Im Bereich des Lasters sagt das Sprichwort: Gelegenheit macht Diebe. Also vielleicht auch das Gegenteil? Die ethische Bedeutung, die heutzutage der Lebensrettung beigemessen wird - als übrig gebliebene Domäne des Heldischen nach weitgehender Abwicklung seiner militärischen Pfründe -, verkennt geradezu systematisch die Bindung an verschiedene Situationstypen, die im Alltag auch mit unterschiedlichen institutionellen Verortungen verbunden ist. Im Operationssaal werden täglich Leben gerettet, während die meisten Mitmenschen höchst selten in eine entsprechende Situation geraten.

50. Immer weiter. Die Schwäche der Konzeption Adornos ist vielleicht die, dass er meint, alle Mischlagen von Geschehensformen oder Situationstypen müssten ungleichgewichtig und folglich zu einer Seite hin entscheidbar sein. Unter dem ungeheuren Druck des geradezu nach Weltende aussehenden Geschehens des Zweiten Weltkriegs wuchs sich Adornos geschichtsphilosophischer Terrorismus zur quasi-apokalyptischen Erwartungshaltung des nahenden Endes aus. Nachdem aber doch immer alles weitergegangen

war, schienen seine Analysen vielen alarmistisch, auch zunehmend veraltet, spätestens vielleicht, nachdem sich die schroffe Konfrontation der Vernichtungspotenziale des Kalten Krieges (scheinbar) gelöst hatte. Dabei hatte die Enderwartung der Minima Moralia unter den Bedingungen der Nukleartechnik seit den 1950er Jahren (Wasserstoffbombe, Proliferation) an Plausibilität gewonnen. Doch war das nukleare Ende der menschlichen Spezies als solcher gerade nicht der Zielpunkt der Zentralperspektive von Adornos Geschichtsdenken, sondern vielmehr das Verschwinden des Kapitalismus, das allerdings nach einem Wort Fredric Jamesons aus dem Jahr 1994 heutzutage weniger leicht vorstellbar scheint als das Ende der Welt insgesamt.<sup>13</sup> Seit der Zunahme des Bewusstseins für die globale Erwärmung in den 1980er und 1990er Jahren erscheint die Umwälzung aller Verhältnisse und das mögliche Ende der Menschheit (nebst ungezählter weiterer Lebensformen) zunehmend als Vorgang von unabsehbarer Dauer, der sich doch zugleich immer weiter selbst beschleunigen wird. Dieses Immer-weiter des neuesten geschichtlichen Allgemeinen verwandelt die terroristische Naherwartung in eine Fernerwartung. In dieser Fernerwartung entsteht ein enormer Raum für das Nebeneinander, das moralisch Mehrdeutige und Gleichgültige. Es ist ein Übergang vom terroristischen in den abderitischen Raum, und Humanitarismus ist nicht zuletzt dessen Exploration.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, New York: Columbia University Press 1994, S. xii.

Auch die Pandemie findet sich dem Versuch unterworfen, sie in diesem Raum unterzubringen. Dass sich damit gerade keine hoffnungsvolle geschichtsphilosophische Perspektive verbindet, dass Kants chiliastische Empörung – seine strikte Weigerung, sich mit weniger als einer allgemeinen Verbesserung zufriedenzugeben –, solange sie besteht, und sei es in ihrer existenzialistischen Variante, weiterhin gegen dieses Arrangement gerichtet sein muss, ist keineswegs bedeutungslos. Denn dieser Umstand gibt eine sehr dominant wirkende Konfliktlinie vor, die den ebenso virulenten Streit des Abderitismus mit dem Terrorismus überdeckt. Auch die Möglichkeit des Abderitismus muss sich gegen den Terrorismus überhaupt erst behaupten können. Wo immer nur vom Fortschreiten zum Besseren die Rede ist, bleibt dieser zweite Konflikt im Trilemma und damit auch die philosophische Wucht der terroristischen Position unbemerkt.

## III. FESSELUNGS- UND ENTFESSELUNGSKÜNSTE

51. Souvenir aus Havanna. In der viralen Notlage der Unsouveränität lässt sich etwas beobachten, das aus der Geschichte des Politischen in den letzten Jahrzehnten bereits vertraut ist. Die gefesselten Hände verweilen nicht ruhig, sondern strecken sich, ruckeln und scheuern, bis sie sich weniger beengt finden, vielleicht sogar freikommen. Auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges hatten manche die Illusion gepflegt, die politischen Handlungsspielräume würden durch die technologischen Entwicklungen und deren Vernichtungspotenziale so sehr verengt, dass künftig nur noch rein technisch-rationales politisches Verhalten möglich sein würde (die gegenseitige Blockade einer Pattsituation eingeschlossen). In gewisser Weise konstituiert die Gegebenheit der Atombombe - das heißt die zumindest theoretisch gegebene Fähigkeit politischer Akteure, das menschliche (vielleicht sogar alles "höhere") Leben auf dem Planeten zu vernichten – nach wie vor eine Einschränkung politischer Handlungsspielräume. Schwer vorstellbar immer noch, dass sich zwei Atommächte auf "rationalem" Weg in einen atomaren Konflikt begeben würden; und zugleich ungeheuer leicht vorstellbar, dass dies auf einem anderen Weg geschehen könnte. Dennoch ist es der Politik in jahrzehntelanger Plackerei gelungen, die Zwangslage der mutually assured destruction einzuhegen und sich ein neues Handlungsfeld außerhalb dieser Zwangslage zu erschließen,

oder vielmehr ein altes. Denn die "Geopolitik", die imperiale Verfügung wirtschaftlich-politischer Zentren über periphere Räume mit den entsprechenden Konfliktszenarien, ist vielleicht bloß zu ihrer voratomaren Gestalt zurückgekehrt. Für heutige geopolitische Abläufe spielt die Atommächtigkeit der Atommächte jedenfalls kaum mehr eine Rolle. Schritt für Schritt und beinahe unmerklich hat sich so das Politische aus der Fesselung durch die atomare Militärtechnologie wieder herausgelöst. Die Kubakrise von 1962 ist vielleicht ein signifikanter, zumindest symbolischer Anfangspunkt für diesen Prozess gewesen: Entgegen der militärischen Vernichtungslogik wurde die wechselseitige Drohung auf diplomatischem Weg über direkte Verhandlungen von Führungskräften im back channel entschärft. Aber die wiedergewonnene Handlungsfähigkeit wurde nur in eine neue Fesselungssituation, eben die geopolitische, überführt.

52. Systemkonfluenz. Der große politische Rahmen der Systemkonkurrenzen – um diesen vielleicht etwas altmodischen Begriff zu verwenden – scheint für den Entwicklungsgang der Pandemie kaum von Bedeutung zu sein; die unterschiedlichen Verläufe der Pandemie hängen eher an Zufällen der Infektionsverteilung und Entscheidungen im Bereich dessen, was in der Politikwissenschaft als "governance" bezeichnet wird, der Domäne der konkreten reaktiven Regierungsmaßnahmen. Der chinesische Staat nutzte im Großen und Ganzen dieselben Verhaltensmaßregeln (hatte sie sogar zum überwiegenden Teil für die Praxis

anwendbar gemacht), die nachher im "Westen" und anderwärts ergriffen wurden, wenn auch in China vielleicht noch einige Maßnahmen mehr getroffen und jedenfalls auch mit schärferen Sanktionen belegt wurden. Im "Westen" wurden die Formen der digitalen Überwachung der Infektionsrisiken nur mit moralischen Imperativen verbunden, nicht mit juristischen; in China und einigen asiatischen Demokratien dagegen, wie zu lesen war, mit beidem. Dem Journalisten Jürg Altwegg zufolge bemerkte der französische Intellektuelle Alain Finkielkraut Anfang April, solange "wir" die Alten und Schwachen noch zu retten versuchten, blieben "wir [...] eine Zivilisation". Waren "wir" das denn vorher? Gleichviel, "die Chinesen" sind "es" nach Maßgabe dieses Kriteriums ebenso. Wohl gab es einen gewissen hartnäckigen Dissens über Nutz und Frommen des Mund-Nasen-Schutzes. Aber die entsprechenden Haltungen hatten wohl mindestens zu Anfang vor allem mit der lokalen Verfügbarkeit dieses medizinischen Ausrüstungsgegenstands zu tun, weniger mit grundsätzlichen "kulturellen" Unterschieden des Gesichtzeigens und was dergleichen Stereotype mehr sind. Auch die folgenden Versuche, besonders in den USA, das Tragen von Mund-Nasen-Schutz zum ideologischen Bekenntnis umzumünzen, betrafen nicht die vorgebliche Systemkonkurrenz, sondern dienten als Kennzeichen für eine interne Parteibil-

Nach der Darstellung von Jürg Altwegg, "Die Niederlage der Denker", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1.4.2020, https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/franzoesische-kontroverse-niederlage-der-denker-in-corona-krise-16705488. html [18.7.2020].

dung und Gegnerbestimmung. So wie "die Religion" in der Pandemie unsichtbar wurde, erging es auch der "kulturellen Differenz". Ob aber die geopolitische Differenz ohne Rückgriff auf die kulturelle überhaupt formulierbar ist, steht dahin. Denn die Sprache der Systemkonkurrenz, die insbesondere im Kalten Krieg zur Blüte gelangte und von deren Erbe die Öffentlichkeiten in den beteiligten Weltgegenden durchaus noch zu zehren scheinen, griff immer auf den älteren Klischeevorrat des "orientalischen Despotismus" sowie auf dessen antiimperialistische Umkehrungen zurück. Ob man jenseits der damals üblich gewordenen Organigramme von Regierungsapparaten und Wahlverfahren klar sagen konnte, was ein "System" ausmachte? Kann man es heute?

53. Im Osten nichts Neues. Dass eine entzündete Lunge überall eine entzündete Lunge ist, hilft dem geopolitischen Denken nicht weiter. Das Spielbrett des Orientalismus wird folglich weiterhin bespielt. In Asien regieren die Despoten, die das Individuum entrechten, während im "Westen" diese Rechte verteidigt werden müssen (und nur dort, denn Asien haben die "westlichen" Regierungen und Öffentlichkeiten geopolitisch abgeschrieben, wie das allgemeine melancholische Schulterzucken über die Hongkonger Lage schon im Vorjahr der Pandemie demonstrierte). Und die Gegenspieler in derselben Partie beklagen den europäischen bzw. westlichen "Individualismus", die hiesige "Flucht" vor dem Tod und "Hysterie des Überlebens" als Vorerkrankungen einer Gesellschaftsform, die nunmehr

auch keinen vernünftigen Umgang mit der Pandemie finde – wie es etwa dem Philosophen Byung-Chul Han in einem Zeitungsbeitrag, man möchte sagen: unterlief.2 Dabei stellt sich durchaus die Frage, ob nicht die chinesische Regierung einen viel entschiedeneren ("hysterischeren"?) Kampf um das Überleben der Infizierten geführt hat als manche ihrer "westlichen" Pendants. Ebenso könnte man Zweifel haben, dass die dezentrale Desinformation europäischer Öffentlichkeiten auf den Kanälen privater sozialer Netzwerke der staatlich zentralisierten Desinformation in der Volksrepublik tatsächlich so deutlich überlegen ist. Die Konfrontation mit "China", der meist sehr wenig informierte Versuch, Unterschiede zum eigenen Vorteil zu benennen, wäre trotzdem kein vordringliches Problem, wenn daraus auch eine selbstkritischere Perspektive entstünde. Aber der Orientalismus und letztlich auch sein Gegenspiel - gleich wie asymmetrisch und sekundär dieses Letztere verfasst sein mag - sind die Alibis, die man vorträgt, um sich seitlich wegdrücken zu können und sich in der Folge nur um seinen eigenen Kram zu kümmern. Die ausschließliche und ausschließende Beschäftigung der Nationen mit sich selbst - als kollektiv-narzisstisches Unterfangen - ist die hauptsächliche Leistung, zu deren Erbringung der Orientalismus offenbar noch immer dient. Nord. Ost. Süd. West – To Hus best.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Byung-Chul Han, "Wir dürfen die Vernunft nicht dem Virus überlassen", in: *Die Welt*, 23.3.2020, https://www.welt.de/kultur/plus206681771/Byung-Chul-Han-zu-Corona-Vernunft-nicht-dem-Virus-ueberlassen.html [18.7.2020].

54. Epistemische Untugend. Unter den Dispositionen zum moralisch Schlechten, den Untugenden, gehört der Neid zu denjenigen, die stets ein Wissen voraussetzen und bedingen - im Fall des Neids ein Wissen vom Beneideten. Wenn man sich an das besonders von Lorraine Daston erarbeitete Verständnis "epistemischer Tugenden" hält,3 gehört der Neid zu den bislang unterbelichteten, spezifisch epistemischen Untugenden. Das fragliche Wissen ist nicht unabhängig vom Neid vorhanden, sondern der Neid ist gleichursprünglich mit ihm und zwingt es zur Vermehrung, zur Erforschung seines Gegenstands. So gelingt dem Neid auch - im besten Fall - seine Selbstaufhebung, wenn nämlich das Wissen irgendwann Aspekte zutage fördert, die den Neidwert des Beneideten annullieren. Dass es in der orientalistischen Ausgestaltung der geopolitischen Systemkonkurrenz um Selbstabschließung geht, zeigt an, dass diese Konkurrenz mit der Untugend des Neids zusammenhängt. In der Pandemie setzt sich in Europa, so scheint es, je länger, je deutlicher ein unglücklicher Neid durch, der insbesondere jenen ostasiatischen Ländern gilt, in denen die Seuche "besiegt" oder mindestens erfolgreich "eingedämmt" werden konnte (um wie vieles effizienter ist doch deren staatliche Organisation, um wie vieles disziplinierter ihre Bevölkerungen, stichelt der Neid). Gegenüber dieser Untugend des Neids sucht sich das je eigene System abzuschließen. Seit Langem ist der

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Besonders einschlägig Lorraine Daston, Peter Galison, *Objektivität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

Neid – besonders in technologischer Hinsicht – Teil der Entstehung von und des Widerstands gegen imperiale Strukturen, und hierbei flottiert er - wie unter Individuen - relativ frei in alle Richtungen. Denn es gibt sogar eine Art retributiven Neids, den man dem eigenen Neider gegenüber entwickelt (wohl ebenfalls ein Motiv in der Geschichte der Orientalismen). Selbstabschließung und Verleugnung sind die Kehrseite dieser untugendhaften Struktur des Wissens von den anderen. Die Tugend strebt danach, sichtbar zu werden, die Untugend hingegen, sich zu verstecken. Hierin verschränkt sich der Neid schließlich noch mit der Phobienstruktur des Imperialen: Die uneingestandene Angst, selbst zu Beherrschten zu werden, ist vermutlich zumeist die entscheidende Triebfeder für den Weiterbetrieb imperialer Ordnungen selbst gegen wachsende Widerstände. Ob nicht die gegenwärtige Präokkupation "westlicher" Öffentlichkeiten mit der Frage, wie man dies oder jenes unliebsame Verhalten jenseits der rechtlichen Ordnung durch öffentliche Anprangerung zu bestrafen vermöchte, auch einem verhohlenen Neid auf die unbestreitbar größeren "Erfolge" insbesondere der Volksrepublik China beim "Canceln" von unerwünschten Meinungsäußerungen, Verhaltensweisen, ja selbst ganzer historischer Wissensbestände geschuldet ist? Wie wenig darf die Bevölkerung der Volksrepublik von bestimmten Ereignissen der jüngeren Geschichte, etwa der Demokratiebewegung von 1989, noch wissen ... Nicht dass man ihr aber die verordnete Ignoranz neidete. Eher hängt sich der Neid an einem abstrakteren Gegenstand auf, nämlich

der schier ungeheuerlichen Fesselungstechnik, die dort zur Anwendung kommt und die sämtliche imperialen Phobien des "Westens" bestätigt. So nutzt die geopolitische Struktur in einer geradezu parasitären Weise eine ins Negative verkehrte Variante von Geschehensethik. Und je mehr sich die Pandemie als Situationstyp verstetigt – wiederholte "Ausbrüche", "Wellen", "Lockdowns" –, umso mehr erweitert sich der allerneueste neo-imperialistische Möglichkeitsraum.

55. Nebelhorn. Es gibt eine besondere Traurigkeit der Dichotomien, die Trostlosigkeit der Wahlpflicht zwischen unwählbaren Alternativen. Der Neid will sich selbst aufheben ("canceln") und scheitert doch daran. Natürlich lebe ich lieber hier als dort, wo die entrechteten Einzelnen von staatlichen Institutionen (oder irgendwelchen anderen Institutionen, Kollektiven oder auch bloß anderen Individuen) so leicht zerstört werden wie die Kirschblüte im Regenschauer. Man könnte meinen, dass es sich um eine Frage der Resilienz handelt, die sich allein relativ zu einer Skala beantworten lässt, auf der man den politischen "Systemen" nur ungefähre Bereiche zuordnen könnte. Denn auch die Demokratien töten an den Rändern ihres Rechts. und nicht nur im Kriegsfall, wenn auch vielleicht öfter durch Unterlassung als durch Handlung (obwohl ein Schwarzbuch der Staatsverbrechen demokratischer Regierungen gewiss auf beachtlichen Umfang anschwellen würde). Die oftmals sogar in ihrer Selbstkritik selbstzufriedenen Öffentlichkeiten "westlicher" Demokratien neigen zur Verwechslung quantitativer mit qualitativer Fragen. Die Grenze zur Diktatur ist keine gerade Linie mit hermetisch abschließbaren Befestigungen, sondern allenfalls eine Zone zwischen unterschiedlichen Mustern quantitativer Verteilungen, einfacher statistisch zu verorten als topografisch. Das macht die Demokratien keineswegs unwirklich. Auch der Nebel ist wirklich. Die Traurigkeit der Dichotomien wird nur ersetzt durch die des Nebelhorns, des Umstands, dass man selbst sich jedenfalls jetzt an diesem hiesigen Ort befindet und durch die Abgabe eines möglichst lauten Geräuschs nach Kräften eine Kollision zu vermeiden wünscht. Das politische Denken in dem "die Demokratie" nach einem berühmten Wort Churchills "die schlechteste Regierungsform, abgesehen von allen anderen", sein durfte - hat gewissermaßen nur die Wahl zwischen der einen Traurigkeit und der anderen (Nein oder Nein – auf der zweiten Ebene wiederholt). Man entkommt den Dichotomien nicht. Die neueste politische Geschichte der Melancholie fällt mit der der Klaustrophobie in eins.

56. Silly Party. Konservative Parteien dominieren seit langen Jahren die Politik des "Westens". Die Alternativen sind kooptiert. Der Konservatismus hat sich aber als solcher erübrigt, denn es handelt sich kaum mehr um eine Position, die sich in Abgrenzung zu anderen bestimmt. So wenig wie etwa der Staatssozialismus im Warschauer Pakt auf der "linken" zu verorten war, wäre der jetzige Staatskonservatismus noch "rechts". Die an vielen Orten in Mode geratenen Neofaschisten und ihre Konservatismus-nostalgischen Claqueure

versuchen, dieses Problem zu lösen, indem sie den Staat insgesamt als "links" umdefinieren und ihre prätendierte Opposition dagegen als "rechts". Verbrechen gegen die Ironie sind nicht strafbar. Gleichviel, wäre es nicht plausibler anzunehmen, dass der Staat, verstanden als Aggregat von "Apparaten", mittlerweile einfach sein Problem mit der destabilisierenden Wirkung politischer Ideologien weitgehend gelöst hat? Die Logik der Institutionen hätte die Logik der ideologischen Hegemonie endlich unterwandert und abgeschafft. Übrig bliebe ein Wettstreit von "Staatsraison" und Idiotismus, den am akkuratesten Monty Python's Flying Circus vorausgeahnt hätte, als er die britische Demokratie als Wahlkampf der Sensible und der Silly Party parodierte. Im Silly-Spektrum herrscht vorhersagbarerweise eine Tendenz zur Zersplitterung. Die Very Silly Party hat sich bereits gegründet. Aber die Sensibles sind keineswegs weniger lächerlich, schon allein, weil sie mit bierernsten Gesichtern herumstehen müssen, während ihre Gegner Wahlerfolge einheimsen. Allein, dass sie mit den Sillies in einer ernsthaften, "systemisch" legitimen Konkurrenz stehen, desavouiert ihre Vernünftigkeit.

57. Die bösen Clowns. Als klinisches Phänomen (aber ist sie überhaupt eines?) gehört die Clownphobie mutmaßlich zu den kindlichen Ängsten, die man im Erwachsenenalter kaum mehr erwirbt. Der Clown gehört zu den Zumutungen der Erwachsenenwelt an die der Kinder. Er ist die Parodie des Erwachsenen, der ungeschickte und verhässlichte Mensch, dem alles

misslingt, über den man lacht, während man mit ihm leidet. Verlacht wird das Telos der Kindheit als eines zielgerichteten Entwicklungsvorgangs, nämlich der Status der gesellschaftlich vollgültigen, erwachsenen Person. Die Verclownung der Demokratien ist insofern auch ein Akt der Aggression gegen die Heranwachsenden: Sie sollen der Orientierung auf diesen Status der vollgültigen Person hin entwöhnt werden. Der Schluss liegt nahe, dass die Verclownung die Funktion hat, den Zugang zu diesem Status auf eine viel kleinere Gruppe als bisher zu begrenzen. Es sei daran erinnert, dass auch die politische Philosophie der Demokratie im antiken Athen nur auf eine recht kleine Gruppe männlicher Vollbürger zielte (und was die Männlichkeit der Vollbürger anbetrifft, reicht diese Exklusion bis weit ins 20. Jahrhundert). Die bösen Clowns sind insofern durchaus die Feinde "der" Demokratie (nämlich in ihrem heutigen Verständnis als "System" einigermaßen egalitärer politischer Teilhabe). Das Ziel der boshaften Aggression der bösen Clowns ist das etablierte System der Aufteilung der Heranwachsenden auf distinkte Positionen im politischen Spektrum, das die Kontinuität der pluralistischen Organisation der politischen Öffentlichkeit und damit eine breite Streuung der Teilhabe aufrechterhielt. Den Parteien "vertraut" eine Mehrheit der Europäer "nicht mehr", vermeldet die Presse ab und an aus den neuesten sozialwissenschaftlichen Untersuchungen. Wenn dieser Umstand aber bloß damit zu tun hat, dass der Apparat des Staats sein Problem mit der ideologisch induzierten Instabilität zu lösen versucht, dann sind auch die Clowns

seine Diener. Dann besteht tatsächlich eine wechselseitige Abhängigkeit der Sensible und der Silly Party. Aus geschichtsphilosophisch-terroristischer Sicht wäre auch dies nur ein Zwischenstadium. Vor ieder Wahl in demokratischen Ländern hat man inzwischen Angst. Das Haupt- und Kernsymbol demokratischer Staatswesen, der Akt der Wahl, ist aus einem Feiertag der Teilhabe zu etwas Furchterregendem geworden. So läge der Schluss nahe, die Demokratie würde schließlich nicht mehr durch Clowns, sondern nur mehr durch Vogelscheuchen repräsentiert. Vermittels der Lächerlichkeit würde sie in eine Abscheulichkeit verwandelt. Wenn man vor dieser Deutung zurückschreckt, wünscht man sich eben als Erstes, dass die Verhältnisse zumindest in der Lächerlichkeit stehen zu bleiben vermöchten. Abdera als Sehnsuchtsort.

58. Der lachende Philosoph. Demokrit von Abdera wird spätestens seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert als "der lachende Philosoph" bezeichnet, ein Topos, der weniger in seinen Schriften begründet ist als in einer später entstandenen Überblendung und Projektion kynischer und stoischer Ideale der Abwendung vom mitmenschlichen Elend.<sup>4</sup> Ein spätantiker Dialogroman lässt den Hippokrates auf Bitten der Abderiten nach Abdera reisen, um das beständige Gelächter des Demokrit zu untersuchen, das ihnen als Krankheit erscheint. Hippokrates findet jedoch heraus, dass die

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Thomas Rütten, Demokrit – lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker. Eine pseudo-hippokratische Geschichte, Leiden: Brill 1992.

Narrheit seiner Mitbürger der Grund für das Gelächter des Philosophen ist, dass also die Krankheit bei den Abderiten selbst liegt, die sich doch für den Inbegriff der Gesundheit halten. Dem Demokrit stellte die Tradition den Heraklit als "weinenden Philosophen" an die Seite, dessen Trübsal seinem Mitgefühl mit dem unheilbaren Leiden der Menschen an ihrer Unzulänglichkeit geschuldet gewesen sei. Das Lachen galt den antiken Denkern für dem Weinen überlegen, da die mitleidige Teilnahme das Leid nur vermehrte, nicht verringerte. Freilich war auch das Lachen einem Standpunkt der affektiven Ablösung vom menschlichen Ungemach und der daraus resultierenden Freiheit vom Schmerz noch unterlegen. Das Lachen des Philosophen kann außerdem gegen ihn gewendet werden, wie im Fall jener Figur, die durch die Philosophiegeschichte geistert als die namenlose "thrakische Magd", die den Thales auslachte, als er beim Betrachten der Sterne versehentlich in einen Brunnen stürzte.5 Ist nicht jener Thales das Urbild des Clowns in der Philosophie? Wie viel trennt ihn von Demokrit, der die Richtung des Gelächters bloß umgekehrt hatte? Liegt es nicht im Wesen des Clowns, dass man nicht so recht weiß, ob er sich über seine Zuschauer lustig macht oder sie sich über ihn? Und ist an jener Schmerzfreiheit, von der die antiken Philosophen ein solches Gewese machten, wirklich etwas gelegen? Hat der Gedanke, dass die Philosophie aus dem Leiden her-

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.

austreten könnte, nicht allein deswegen plausibel erscheinen können, weil man vom Leben der Protagonisten dieses Gedankens fast nichts wusste? Das schmerzfreie Dasein ist doch kaum mehr als eine Hypothese. Der Wettstreit zwischen Lachen und Weinen lässt sich nicht dauerhaft vermeiden und findet kein Ende.

59. Selbstunverständnis des Politischen. Das nie irgendwo ankommende Immerweitergehen des Politischen ist eine Folge seiner Beweglichkeit im Kleinen, seiner Unsystematik. Seit der Antike dreht sich der größte Strudel des europäischen politischen Denkens um die "Form" des Staatswesens, um seine rechtliche, institutionelle Verfasstheit, immer in der Vorstellung, man könne, wie in der platonischen Philosophenherrschaft, einen Begriff des vollendeten politischen Systems erarbeiten; oder, wie in der aristotelischen politischen Philosophie, zumindest die Abfolge von Formen des Politischen begrifflich systematisieren. Der moderne Begriff der "Demokratie" ist ein Produkt dieser Tradition, und das Denken in Systembegriffen dieses Typs ist aus den politischen Öffentlichkeiten des "Westens" nicht wegzudenken. Doch steht schon seit Jahrzehnten infrage, ob mit Begriffen des rechtlich verfassten Nationalstaats zum Beispiel solche Phänomene wie der "militärisch-industrielle Komplex" erfasst werden können, eine Formel, die ausgerechnet der scheidende US-Präsident Eisenhower in Abschiedsansprache erfand, in einem eigenartigen Moment des Staunens des ehemaligen Generals über die plötzlich (oder allmählich?) offenbar gewordene Unangemessenheit der Denktraditionen der amerikanischen Demokratie. Zentrale Entscheidungen wurden nicht mehr im Parlament getroffen, durch die gewählten Repräsentanten, wie die Verfassung vorsah, sondern folgten der militärischen und industriellen Logik geheimer Entscheidungsgremien. Das Politische zeigte sich als - und bleibt - das Unverstandene des politischen Denkens. Und dieses Unverständnis wird sich nur ausnahmsweise überhaupt einmal seiner selbst bewusst. Die Wattierung der Alltagsräume einer immer noch einigermaßen bequem lebenden Mittelschicht reicht im Grunde aus, um diesen Zustand stabil zu erhalten. Die Funktion der grassierenden Verschwörungstheorien, des Enthusiasmus noch für die uninformiertesten Idiotismen, scheint auch darin zu bestehen, einen Beitrag zu dieser Wattierung zu leisten. Alles Weltverständnis, das die eigene Bequemlichkeit einschränken könnte, wird weiträumig umgangen, indem man ein offenbar sogar abhängig machendes Rauschmittel konsumiert, das das Hochgefühl des Verstandenhabens simuliert.

60. Örtliche Betäubungen mit halber Dosis. Auf die Anästhetika kommt es an, und das politische Denken wirkt seit Langem als Anästhetikum. In der Demokratie ist das politische Denken frei, das heißt, man hat recht umfassenden Zugang zu dieser Klasse von Betäubungsgiften. Aber auch die modernen Diktaturen folgen sämtlich einem Systemdenken, das sich an traditionelle altgriechische Kategorien und Erwartungen mit

anschließt. Das Gerede über ganz andere politische Denktraditionen, wie sie etwa in Ostasien bestünden. erscheint wie stets übereilt. Die intellektuellen Mittel sind viel zu sehr hybridisiert, als dass man sie noch zu trennen vermöchte. Nach Deflation des vorher Aufgebauschten bleiben vermutlich nur oberflächliche Unterschiede der Betäubungskultur zu konstatieren. Überall geht es vor allem um Fragen der Dosierung und der lokalen Anästhesie. Denn manche Schmerzen sollen durchaus gespürt werden. Das Ziel ist nicht einfach eine Vollnarkose, sondern ein selektives Ausschalten einzelner Elemente in einem umfassenderen Schmerzzusammenhang. Die Willkür dieser Selektion ist in jedem politischen "System" eine Machtdemonstration. Denjenigen etwa, deren ökonomische Daseinsgrundlage soeben kollabiert, wird nichts verschrieben. Politik geschieht, wo über Schmerz selektiv und willkürlich verfügt werden kann.

61. Selbstbeweger. Das pandemische Virus ist eine Fessel, aber man sieht die Politik ruckeln und scheuern, bis sie mindestens eine Hand freibekommen hat. Nicht übrigens, als könnte sie mit der einen freien Hand viel anfangen. Es geht eher um die Beweglichkeit an sich, nicht um die Möglichkeit, Ziele zu erreichen; nur praxis (Tätigkeit als Selbstzweck), nicht poiesis (Tätigkeit als zielgerichtete Produktion), mit einer (allerdings verkürzten) Dichotomie aus Aristoteles. In das Seu-

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI, Kap. 3–9; neben *Praxis* und *Poiesis* steht als Drittes die *Theoria*, das bloße, verstehende Betrachten.

chengeschehen wurden sofort Muster der Aktivität, sogar der Hyperaktivität eingeführt. Einzelne Politiker\*innen "besetzten" bestimmte Positionen (kritisch gegen proaktiv, Augenmaß gegen Maximalismus, und zunehmend sogar die prinzipielle Leugnung des Geschehens) in der Hoffnung auf künftige Stimmengewinne. Die Wellen des Aufmerksamkeitszyklus der medialen Öffentlichkeit wurden ausgeritten wie beim Surfen; das elegante Aufrechtstehen bis zum Letzten wurde vorgeführt. Schritt für Schritt passte sich der Alltag in die neue Normalität der Infektionsgefahr ein. Die Bedrohung wurde immer mehr zur Latenz, die sich anderen, ähnlichen Latenzen überstülpte (vor wenigen Jahren waren es noch die Infiltrationen durch islamistische Terroristen gewesen, die am meisten medial vermittelte Besorgnis erregten). Ein neues Zimmer im Bau des Unbewussten der halbsedierten Gesellschaft ist eingerichtet worden. Die Weltmeisterschaft der Infektionszahlen, Testzahlen, Todesraten ermöglichte Selbstzufriedenheit der Gewinner und provozierte Ablenkungsmanöver der Verlierer - wie im wirklichen Sport verblasste die Bedeutung dieses Wettkampfs, sobald er entschieden war. Aber bald stand ohnehin eine neue Partie an. Der Ablenkung dienten auch die Verschwörungstheorien über politisch "Schuldige" am Ausbruch der Pandemie sowie die Nutzung dieser Theorien im Irrealis sowohl der geopolitischen Auseinandersetzung als auch der gespielten internen Revolten von Gegnern "der Maßnahmen" (der "Kampf" des amerikanischen Präsidenten gegen das angebliche "China Virus" erwies sich als

wertloses Wahlkampfgetöse; die anfangs angestrebte Versteifung vieler Verschwörungstheorien auf Bill Gates als Urheber oder Profiteur des Virus misslang). Kurz, ein Bestiarium der Widerwärtigkeiten. Aber schließlich erweist sich selbst der Ekel nur als ein weiteres halbdosiertes Sedativ, die Beruhigung, die man aus der Differenzbestimmung ziehen konnte: So wenigstens bin ich nicht. Was sich dahinter manifestierte, war nur die immer anhaltende, nie innehaltende, nirgends je anlangende Bewegung der Gefesselten. Platons Höhle, aber ohne Ausgang. Die Schattenspiele laufen oben immer weiter.

62. Lust an der Verzögerung. Man möchte meinen, dass eine Politik, die keinen Ausgang kennt, die immer selbst herrschen will und jede Herrschaft über sich abzuschütteln versucht, jedoch keinen dieser Impulse je verwirklicht, einer psychotischen Struktur im gesellschaftlichen Unbewussten entsprechen müsste, die vielleicht am ehesten durch die Vokabel des "Sadomasochismus" erfasst würde (wohlgemerkt als Metapher, weil es natürlich nicht um die komplizierten Lebenslagen von Individuen geht). Kontrolle soll im Kontrollverlust ausgeübt, Vertrauen über den Vertrauensbruch hinweg erhalten und Befriedigung aus ihrer Verweigerung, aus dem immer weiteren Hinauszögern des Endes erzeugt werden. Dazu muss das Ende vorweggenommen, darf aber zugleich nie erreicht werden. Der Schmerz selbst wird zum ersehnten Geschehen, weil er zur Verzögerung beiträgt, geradezu der Beleg der stattfindenden Verzögerung ist. Das Mitleiden, die "Sympathie" derjenigen, die anderen die Schmerzen selbst zufügen oder dabei als Dritte zusehen, wird mal entgrenzt, mal kassiert. Dem entspricht auch eine Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich an der Zumessung des ökonomisch vermittelten Leidens orientiert. Diese Zumessung ermöglicht nämlich auch eine Differenzierung des humanitären Mitleidens, vom Engagement über das Mitgefühl bis hin zur Gleichgültigkeit. Die Aufgliederung der politischen Ordnung nach Maßgabe des Erleidens und der Selbstund Fremdzufügung von Schmerzen kann man schon seit Längerem bei den populistischen Bewegungen und ihren Gegnern, aber auch schon vorher bei den neoliberalen und neokonservativen Bewegungen einerseits, den Emanzipationsbewegungen aller Art andererseits beobachten. Es geschieht alles innerhalb derselben Matrix, in der Fragen nach Lust und Schmerz, Ende und Verzögerung zwar nie gestellt, aber ständig beantwortet werden. Das Politische in der Moderne wäre Antwort ohne Frage, verabsolutierte Antizipation und verabsolutiertes Hinhalten. Indem es alle Vorhersagen falsifiziert und alle Phobien überbietet, ist das Politische Intelligbilitätsvereitelung.

63. Entscheiden und Zaudern. Wie Joseph Vogl angemerkt hat, betont die politische Theorie in der europäischen Tradition einseitig die Bedeutung und das Gewicht der Entscheidung.<sup>7</sup> So nicht zuletzt bei Carl Schmitt: Über den Ausnahmezustand wird souverän

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Joseph Vogl, Über das Zaudern, Zürich u. Berlin: Diaphanes 2007.

"entschieden". Die Wertschätzung der verzögerten

und vermiedenen Entscheidungen hingegen ist in der politischen Theorie randständig geblieben. Die einseitige Verehrung des Willens zieht sich bis in kleinste Alltagshandlungen durch, obwohl die Praktiker des Zauderns und Ausweichens oftmals höchst erfolgreich gewesen sind. Souverän ist eben auch, wer die Entscheidung am längsten hinauszögert. Man könnte die Zauderer für Freunde der ethischen Opportunität, des Wartens auf die auch moralisch günstige Gelegenheit halten. Doch so einfach verhält es sich damit nicht. Erstens geht es hier nicht vorrangig um ein solches Geschehen, das zum moralisch Guten hin tendiert; und zweitens wird die Verzögerung nur im Zusammenhang mit dem Denken der Entscheidung sinnvoll. Totales Zaudern, obwohl gelegentlich als Möglichkeit erörtert, besonders in literarischen Formen, wie Vogl mitteilt, ist außerhalb der Fiktion kaum vorstellbar. Die einseitige Privilegierung der Entscheidung zum Handeln, wodurch dann Bedürfnisse "befriedigt" werden, übersieht, dass die Bedürfnisbefriedigung durch Verzögerung ebenso eine Teil- oder sogar Hauptkonstituente des Politischen sein könnte; und die Frage der Verweigerung der Bedürfnisbefriedigung stellt sich diesem Denken nur in Randlagen - wenn man etwa an den Hungerstreik als Mittel der politischen Auseinandersetzung denkt; oder an Kafkas "Hungerkünstler" als theoriefähige Allegorie. Der Begriff der "Befriedigung" ist einer jener Fälle, in denen die Etymologie Einfluss auf das Assoziationsgefüge gewinnt. Das Begehren ist ein Krieg im Selbst, ein Feldzug, der beendet werden muss. Doch die Semantik des "Friedens" sollte nicht nur die Beilegung des Konflikts umfassen, sondern auch die Verzögerung seines Ausbruchs. Seit Beginn des Kalten Krieges steht die globale Politik ohnehin im Zeichen des verhinderten oder verlagerten Konflikts. Schmitt hatte darauf reagiert. In Weiterentwicklung seines Verständnisses der "Souveränität" eignete er sich in der Nachkriegszeit den paulinischen Begriff des "Katechons" an, mit dem eine weltliche Herrschaftsinstanz gemeint war, die das Ende der Welt vorläufig noch hinauszögerte.<sup>8</sup>

64. Amnestie der Amnestie. Der Friede hat insbesondere im 20. Jahrhundert eines seiner ältesten Werkzeuge aus der Hand gegeben, nämlich die vertraglich beschlossene Amnestie, das wechselseitig beschworene Vergessen der aneinander begangenen Untaten. Diese Amnestie, deren Beschwörung, wie Christian Meier einmal gezeigt hat, seit der Antike den Friedensschluss begleitete,9 enthielt eine eigene Form von Widersinn, denn die schriftliche Fixierung stellt sich dem Vergessen ja gerade entgegen (als Erinnerungsnotiz darüber, was man vergessen will). Die kühne Innovation der Feststellung der Schuld am Kriegsgeschehen im Versailler Vertrag wird vielleicht nicht ausreichend gewürdigt. Erstmals wurde hier im großen Stil ein Gerechtigkeitsbegriff unter die Möglichkeitsbedingungen des Friedens eingereiht. Dieser Gerechtigkeitsbegriff kam

Carl Schmitt, Der Nomos der Erde, Berlin: Duncker und Humblot 31988, S. 29.
 Christian Meier, Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns.

Ohristian Meier, Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit, München: Siedler 2010.

bald nicht mehr ohne den Forschungsprozess der wissenschaftlichen Historie aus, die unter den Bedingungen der beschworenen Amnestie stets im Ruch gestanden hatte, eine Feindin des Friedens zu sein, dessen Hilfswissenschaft sie nun werden sollte (in der Zwischenkriegszeit erschienen große, von Historikern erarbeitete Dokumentationen aller ehemaligen Kriegsparteien, in denen die Kriegsschuld be- oder widerlegt werden sollte). Der Frieden - Inbegriff des Beschworenen und Gegensatz der Verschwörung - fällt seitdem zunehmend in eins mit dem historischen Forschungsprozess, der als forensische Erkundung der Schuld zugleich der Prozess der Verwirklichung der Gerechtigkeit ist. Die geschehensethische Form der Gerechtigkeit wird hier von zwei Seiten begrenzt, bestimmt und beherrscht, nämlich von der politischen und der geschichtsforschenden Prozessform her. Diese Formen fesseln das ethische Geschehen. In den 1990er Jahren ist der Frieden schließlich ganz zum Friedensprozess geworden. Frieden als Zustand wird seitdem kaum mehr hergestellt. Die allgemeine Akzeptanz von Zuständen des dauerhaften Unfriedens – wie man sie bezüglich "eingefrorener" Konflikte und endloser Besatzungsregimes beobachten kann – deutet auch an, dass die Vorstellung vom Frieden als Zustand an Verständlichkeit einbüßt. Ehemals war der Krieg ein Prozess, der Frieden ein Zustand; dieses Verständnis scheint sich umgekehrt zu haben.

65. Altersstarrsinn und Silberfische. Vielleicht ist es einfach das Altern der Demokratien, das diese Entwick-

lung verstetigt hat, nachdem sie ursprünglich losgetreten worden war von dem Bedürfnis, den deutschen Ungeheuerlichkeiten der Epoche der Weltkriege mithilfe eines neuen begrifflichen und rechtlichen Rahmens zu begegnen. Doch die Jahrzehnte sind verflossen, Ungeheuerliches ist "immer weiter", noch und noch geschehen. Auch die weltweite Verwirklichung der Demokratie als abschließende Systemform des Politischen, wie manche Instanzen des "Westens" sie einmal erwartet hatten, ist nicht eingetreten. Zur großen liberal-demokratischen Entfesselung ist es nicht gekommen. Stattdessen erscheint die Demokratie heute zerbrechlich und unbeweglich, sie sieht alt aus. Die wohlbegründete Ablehnung organizistischer Auffassungen des politischen Körpers hat diesen Typus von Metapher theoretisch unattraktiv gemacht. Doch handelt es sich bei der Rede vom Altern der Demokratien gar nicht um eine Metapher. Denn wenn Steine und Sterne altern, warum nicht auch Staaten, Verfassungen und Regierungsformen? Es muss ja kein Altern sein wie das menschliche, das unweigerlich mit dem Tod endet.10 In den zyklischen Herrschaftstheorien der Antike, die bis zu Vicos Zeiten zu Anfang des 18. Jahrhunderts verbreitet waren, galt die Korrosion politischer Ordnungen als unvermeidhar. Moderne demokratische Verfassungsdokumente bestimmen sich hingegen selbst als ewig und leugnen die eigene Endlichkeit, außer im Modus der beherrschbaren Gefahr. So findet sich kein

Vgl. Steven Levitsky, Daniel Ziblatt, Wie Demokratien sterben. Und was wir dagegen tun können, München: Deutsche Verlags-Anstalt 2018.

vernünftiger Umgang mit den Verschleißerscheinungen. Im Rechtssystem der "ältesten Demokratie der Welt", deren Verfassungsurkunde immerhin schon an die 250 Jahre Bestand hat, behilft man sich seit einiger Zeit mit einem hermeneutisch grotesken Beharren (selbst schon eine Alterserscheinung) auf dem angeblich einfachen Zutageliegen der auktorialen Absichten der "Gründerväter" im Wortlaut der Constitution. Sola scriptura - aber der Protestantismus hatte das Altern des biblischen Textkörpers ebenfalls nicht aufzuhalten vermocht. Selbst die in Stein gehauenen Inschriften verwittern. Dieses epigrafische Problem, das Vergehen aller Schrift mit ihren Trägern, teilen alle staatlichen Bildungen, sofern sie schriftlich verfasst sind. Auch die Imperien, immerhin, erodieren oder fallen dem Mäuse- oder dem Silberfischfraß zum Opfer (von den Diktaturen zu schweigen).

66. Widersinn als Prinzip des Politischen. Die Annahme, Politik lasse sich als System einrichten – letztlich als System perfektionierter Bedürfnisbefriedigung –, entspricht verbreiteten Rationalitätserwartungen an die politische Praxis. Tatsächlich knüpft man die Möglichkeit politischer Theoriebildung zumeist an die Möglichkeit einer mindestens zum Teil rationalen Einrichtung der Verhältnisse, sodass das Gegenprinzip nicht einfach die Irrationalität, sondern der Widersinn, die Absurdität des Politischen wäre. Doch die Bedingung "mindestens zum Teil" ist schon eine Kapitulation. Welcher Teil jeweils, und warum gerade dieser? Aus historischer Sicht steht man stets vor der Frage, welche

Beispiele für unwidersinnige politische Verhältnisse man eigentlich aufbieten könnte. Vorgänge, mit denen man aus späterer Sicht vielleicht noch einigermaßen zufrieden ist, erweisen sich bei genauerem Studium zumeist als von Abscheulichkeiten korrumpiert (und damit auch semantisch ruiniert, da die politische Zufriedenheit sich von der moralischen Sprache nicht völlig lösen lässt). In Europa hatten alle politischen Ideenwelten, Parteiungen und Bewegungen Teil an dem oder jenem Aspekt der Gewaltgeschichte der Moderne, die einen mehr, die anderen weniger, aber für einen Freispruch erster Klasse reicht es wohl nirgends. Und anderswo sieht es meist nicht besser aus. Doch noch über diese wenig hoffnungsvolle historische Einschätzung hinaus wäre der Widersinn des Politischen auch selbst das Resultat einer historischen Entwicklung. Denn das Politische hat auch die ihm geltende Theoriebildung allmählich unterwandert und auf den Kopf gestellt. Kaum eine postulierte Regierungsform scheint noch plausibel, wenn das Regieren amorph geworden ist. Widersinn bedeutet auch, dass die Anschlussfähigkeit zu anderen Domänen des praktischen Denkens, etwa Moral oder Geschichte, abnimmt und damit eine weitere Ressource der Formgebung (von außen her) versiegt. So ist der Widersinn die Agentur der Unförmigkeit. Wo noch Erinnerungen an den monarchischen "Hof" bestehen, scheint - trotz aller Feier der Formen in der höfischen Kultur - ein Empfinden für den Widersinn des Politischen leichter zugänglich. Das Zaudern war auch ein Zeichen der Souveränität, wie

Vogl an einer Stelle bemerkt." Die monarchische Macht manifestierte sich in inkohärenten Meinungsbildungen und extremen Umschlägen von Gunst zu Strafe. Möglich, dass *Alice's Adventures in Wonderland*, wo der jedem Verständnis entzogene "Hof" das einzige erkennbare Paradigma des Politischen ist, ein wichtigeres Dokument des politischen Denkens ist als manches im Kanon der politischen Philosophie.

67. Off with their heads. Das Kopfabschlagen, das Lewis Carrolls Herzkönigin – wohl eine subtile Karikatur der schier endlos regierenden Königin Victoria - reflexhaft anordnet, ohne dass der Anordnung übrigens Folge geleistet würde, ist der klassischen Psychoanalyse zufolge (Freud, Ferenczi) ein Kastrationssymbol und fügt sich solchermaßen ins Bild des Politischen als Schmerzlust (wie stets natürlich bloß aus der Perspektive eines "männlichen Blicks" gedacht, der übrigens in freudianischer Terminologie auch durchaus den abgetrennten Kopf als "Partialobjekt" - Körperteil als fetischisiertes Lustobjekt - zu besetzen schiene).12 Angela Merkels Kanzlerschaft, um ein Beispiel pro domo zu wählen, wird einmal im Zeichen des versteinernden Blicks des abgeschlagenen Medusenhaupts analysierbar sein. Die so merkwürdig starre Verfassung der politischen Gefühle, die sich in dieser Zeit entwickelt hat - wohl vor allem als sublimierte Pani-

<sup>&</sup>quot; Vogl, Zaudern, S. 54f.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Sigmund Freud, "Das Medusenhaupt", in: Gesammelte Werke, 17, London: Imago 1941, S. 45-48; Sándor Ferenczi, "Zur Symbolik des Medusenhaupts" [1923], in: Bausteine zur Psychoanalyse, 3, repr. Bern u.a.: Huber 1984, S. 54f.

kreaktion eines (sehr überwiegend männlichen) Teils der Gesellschaft auf das weibliche Haupt der Regierung – ist geradezu das Inbild dieser Versteinerung der Verhältnisse. In der pandemischen Verzögerungspolitik erweist sich dieser Umstand ironischerweise als zweckdienlich und gibt sich den Anschein überlegener Rationalität. Stein ist eben doch, relativ gesehen, ein dauerhaftes Material. Claude Lefort hatte schon vor Jahrzehnten die politische Souveränität in der Demokratie als "leere Mitte" bestimmt, die durch die symbolische und reale Enthauptung des Souveräns in der Französischen Revolution entstanden sei und seither als leerer Signifikant immer wieder neu besetzt werden müsse.13 Das Politische wäre demnach in der Demokratie gewissermaßen als Perpetuum Mobile reorganisiert. Dass sich die Enthauptungsanweisungen in anderer Form fortsetzen und als politischer Widersinn selbst erhalten, ist mit Leforts Analyse vereinbar. Dass es aus physikalischen Gründen kein Perpetuum Mobile geben kann, interessiert die politische Theorie allerdings nicht, vielleicht sogar zu Recht, wenn man sich die Prägung gegenwärtiger Weltpolitik durch sinnfreie und teils höchst grausame Wiederholungsstrukturen vor Augen hält (all die nicht zu beendenden Kriege, unabsehbaren Internierungen, Neuerfindungen unfreier Arbeitsverhältnisse, "Neo"-Ideologien ...).

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Vgl. Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* [1981], Paris: Fayard <sup>2</sup>1994.

68. Alte Bekannte. Die Politik entfesselt sich (teilweise) aus der viralen Fesselung, nur um das zu reproduzieren, was sie auch sonst reproduziert. In verschiedenen Ländern zeigte sich bald, dass die Infektionen und Todesfälle unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen auch unterschiedlich trafen, nach Maßgabe des ungleichen Zugangs zu Ressourcen, nicht zuletzt denen der öffentlichen Gesundheitsversorgung. Deutsche Medien, staatstragend-sonor, stets heldenhaft dem Schutz von Daten verpflichtet (besonders dann, wenn es um das eigene Urheberrecht geht), schienen sich vergleichsweise kaum um Informationen über die hiesigen Opfer zu bekümmern. Die Homogenität der bloßen, meist schwarz geschriebenen Zahl der Verstorbenen schien attraktiver zu sein als der journalistische Nachvollzug der gesellschaftlich-politischen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, die sich in einer solchen Zahl verbergen mochten. Möglich, dass die Illusion der homogenen Nation hierzulande besonders hartnäckig aufrechterhalten wird. Anderwärts, insbesondere in den USA oder Großbritannien, begrüßte man die alten Bekannten Armut und Rassismus in der Fallstatistik und im Nekrolog der Pandemie mit mehr Elan und wacherem Zorn oder doch zumindest höflicher Beflissenheit. Doch Grußgesten sind unausweichlich repetitiv, und meistens folgt nur etwas Smalltalk und ein rascher Abschied. Im Grunde schien man die Verhältnisse mit jenem Seufzen hinzunehmen, das stets den Rabatt für die Paketlösung gesellschaftskritischer Pflichtübungen bezeichnet. Dann allerdings folgte Ende Mai der große Übersprung des

Nachrichtenzyklus. Das Nichtatmenkönnen der schweren Covid-19-Verläufe, die zeitgleich weitgehend aus den Hauptnachrichten verschwanden, verwandelte sich in das "I can't breathe" des Afroamerikaners George Floyd, dem ein weißer Polizist vor den mitlaufenden Kameras von Passanten die Luft abschnitt, bis er nach qualvollen Minuten hilflosen Protests (auch der Umstehenden) erstickte. Einer dramatischen Fiktion hätte man dieses schiere Übermaß an tragischer Ironie kaum abgenommen. Es war noch nicht einmal der erste Todesfall genau dieser Art, begleitet von ebendiesen Worten (im Westen ebenfalls nichts Neues. so sehr glichen die Aufnahmen denen vom Tod des Eric Garner im Jahr 2014). Insofern war es vermutlich der Resonanzboden der Pandemie, der die folgende Protestbewegung zur größten ihrer Art seit vielen Jahrzehnten hat werden lassen, bis sie nach einigen Wochen das Proszenium wieder an andere Nachrichtenlagen abtreten musste (nichts kann in der Warenform "Nachricht" Anspruch auf dauerhafte Aufmerksamkeit erheben).

69. Moralpolitik heute, Eindrücke. Aber was befähigte gerade die Pandemielage dazu, diesen Resonanzboden bereitzustellen? Zunächst handelt es sich offenbar um einen assoziativen Übersprung, der auf die oft verborgenen, aber immer gegebenen theoretischen Leistungen sozialer Kollektive verweist (Ähnlichkeit, Stetigkeit, Wiederholung – alles Abstraktionsleistungen). Aber konkret? Die Maßnahmen gegen die Seuche demonstrierten Handlungsspielräume der Politik. Sie

schlossen sich dazu an die humanitaristisch aufgeladene geschehensethische Bewegungsform an. Und es will scheinen, dass der fragliche Resonanzboden aus den Brettern dieser Bewegungsform zusammengefügt ist. Der Kampf gegen den Rassismus ist seit Langem ausschließlich politisch und nicht humanitär verfasst, weil es ihm immer um die Selbstrettung der Diskriminierten und Entrechteten ging und gehen musste. James Baldwin zum Beispiel hatte dieses Problem genau erfasst, aber er kehrte es um. Eigentlich müssten die Entrechter, nicht die Entrechteten befreit werden. Denn das Ressentiment ist wohl das Problem, aber nicht der Fehler der Diskriminierten; und seine Wurzel suchte Baldwin zuletzt in einer tiefen Unfähigkeit zur Selbstliebe (eine Diagnose, mit der er bemerkenswert nah an Nietzsche heranrückte). Doch können auch die weißen Amerikaner\*innen und Europäer\*innen sich allein selbst befreien; niemand anders wäre in der Lage, ihnen diesen humanitären Dienst zu erweisen.<sup>14</sup> Die Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre hätte daher nicht als Humanitarismus der Diskriminierten für ihre Diskriminierer auftreten können, selbst wenn sie es gewollt hätte, ebenso wenig wie sie sich an den paternalistischen humanitären Abolitionismus des 18. und 19. Jahrhunderts anzuschließen vermocht hätte, selbst wenn sie daran ein Interesse gehabt hätte. Der Weg in den Humanitarismus blieb in jede Richtung verschlossen. In letzter Zeit lässt sich nun aber öfter

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Vgl. James Baldwin, *The Fire Next Time* [1963], in: ders., *Collected Essays*, New York: The Library of America 1998, S. 299f.

beobachten, dass man diese Barrikade zwischen Politik und Moral zu durchbrechen versucht - und die Pandemie zeigt überdeutlich auf, dass eine solche Durchbrechung möglich ist. Versucht wurde sie bereits vorher. Das Politische scheint sich selbst nicht mehr auszureichen, um kollektive Bewegungen nicht bloß zu veranlassen, sondern auch zu legitimieren. Insbesondere in den USA hat sich zum Beispiel in den letzten Jahren eine Art dezentraler Kampf gegen die sogenannten Mikroaggressionen entwickelt, die alltäglichen, kleinen An- und Übergriffe, die an frühere Verletzungen rühren und die entmutigende Stabilität des Ressentiments belegen (Rassismus ist hier in einen größeren Zusammenhang mit eingeschlossen, obschon an zentraler Stelle). Interessant an dieser Bewegung ist gerade ihr "Moralismus", der politische Gebrauch eines moralischen Idioms, der keinen Appell mehr enthält, dass ein politischer Akt der Rechtsetzung nachfolgen und die Verhältnisse neu ordnen und stabilisieren möge. Bei den meisten kollektiven Bewegungen, die zunächst von moralischen Diskursen und Appellen angetrieben wurden, ist historisch die Abgabe des Staffelstabs an die Rechtsetzung als nachfolgende Läuferin die Regel gewesen, übrigens nicht immer mit unzweifelhaftem Erfolg (die amerikanische Abstinenzbewegung etwa endete in der desaströsen Gesetzgebung der Prohibition, durch die in den USA das organisierte Verbrechen zur Blüte gelangte). Heute bleibt die Schärfe des moralischen Tadels für sich bestehen, und man will sich gerade im Extrembereich der bloßen und unveräußerlichen Moralität derjenigen Imperative aufhalten, die ein so kleinteiliges Geschehen betreffen, dass es selbst sprachlich nur mit Mühe überhaupt genau erfasst werden kann. Verrechtlichung ist in einem solchen Bereich ausgeschlossen. Die Minima der Moral werden aber auf diese Weise zum Gegenstand einer gemeinschaftlichen Aneignung; und daraus erwächst schließlich, wenn bestimmte institutionelle Rahmen gegeben sind, ein Machtmittel eigener Art.

70. Aufhebung des Abseits? Der Vorwurf mancher gegenmoralisch-politischer Bewegungen Adorno, spielte dieser Autor dabei noch eine Rolle (und angesichts nicht weniger problematischer Passagen in den Minima Moralia und anderswo ist ihm eine Relektüre in diesem Kontext kaum zu wünschen). wäre vermutlich noch derselbe wie um 1968 herum: mangelndes Engagement. Die Makroaggression gegen die Mikroaggression zwingt die minime Moral aus ihrem exilischen Standpunkt heraus. Sie wird einer Form der kollektiven Bewegung unterworfen. Abseitsstehen gilt nicht. Doch sind Werte involviert, und wenn Werte nicht abseits stehen bleiben, werden sie auf die Dauer kommensurabel gemacht. Alle moralischen Bewegungen münden schließlich in Professionalisierungen, Karrieren (beispielsweise in Politik, Universität oder Medien), in Konkurrenzkämpfen und in mehr oder weniger kleinen Zerstörungen anderer Personen und Strukturen, Letzteres zumal im Bereich der moralischen Sprache selbst. An der Denunziation solcher Entwicklungen kann eigentlich niemandem gelegen sein. Dass Engagement eine Karriere sein kann, ist nichts Neues, sondern Teil der vom Humanitarismus ausgehenden Entwicklungen, in denen sich ökonomische Werte stets mit moralischen verbinden. Die Tauschwerte dynamisieren die politische Kultur; aus dieser Form sind noch nicht einmal die kommunistischen Parteien ausgebrochen, die allesamt Karriereorganisationen mit Parteikasse usw. gewesen sind. Was aber wohl in allen humanitären Bewegungen, Institutionen und Unternehmungen immer einigermaßen klar gewesen ist: Abseitsstehen muss gelten, oder Moral ist nur mehr eine Form von monetärem Kapital. Im Politischen hingegen, wo oftmals nur das Engagement zählt (oder zählen soll), macht man zwar Anleihen an die Bewegungsform des Moralischen, beschädigt sie aber zugleich, indem man dazu neigt, das Abseits ein für alle Mal aufzuheben. Wie ernsthaft dieser Schaden ist, bleibt im Einzelfall zu beurteilen, und ein Grund gegen die Bildung politischer Bewegungen lässt sich daraus nicht ableiten. Ob und unter welchen Umständen Adornos Diktum über die Unmöglichkeit des richtigen Lebens im falschen eigentlich gilt, ist eine komplizierte Frage, denn das Diktum steht immer schon im Abseits.

71. Laokoon findet immer sein Auskommen. El Grecos Gemälde des Laokoon und seiner Söhne (unvollendet, ca. 1610–1614, National Gallery of Art, Washington, DC, Abb. I) unternimmt es, die antike Laokoongruppe ikonografisch zu übertrumpfen. Die berühmte Mehrfigurenskulptur galt seit ihrer Entdeckung im Jahr 1506





als kaum zu übertreffendes Modell der harmonischen Anordnung von Körpern und Gesten. El Grecos Reaktion war von bestürzender Einfachheit. Wenn mehr Harmonie nicht zu erreichen war, konnte man einfach zur disharmonischen Figurengruppierung übergehen. In seinem Gemälde liegen Laokoon und der ältere Sohn hilflos und unkoordiniert auf dem Boden, während der jüngere sich vergebens bis zum Äußersten streckt, um dem Biss der ersten Schlange noch zu entgehen. Die zweite Schlange ist indessen im Begriff, den Laokoon in den Hinterkopf zu beißen, ein denkbar uneleganter Ort für diese Verwundung. Die Figuren werden zwar von den Bögen der Schlangenleiber zusammengebunden, aber sie sind in ihrem bevorstehenden Tod schon vereinzelt. Ob nicht die moderne Politik diesem künstlerischen Modell des Neuseins folgt, indem auch sie danach strebt, ältere, unübertreffliche Modelle der Fesselung in harmonischer Figurengruppierung (es sei an die vormoderne "Ständegesellschaft"erinnert)durch Fesselungenin disharmonischer Gruppierung zu ersetzen? Nachdem die Malerei den Wert der Disharmonie aufgezeigt hatte, scheint dieses Prinzip schließlich nach langen Umwegen ins Medium der politisch-moralischen Sprache übergetreten zu sein. Deren Künstlichkeit fällt umso mehr ins Auge, wenn man sie mit den Bildkünsten vergleicht. Die politische Sprache fesselt nun disharmonisch gruppierte Vereinzelte in eine immer fester gezurrte Formelhaftigkeit. Man muss es immer genau so und so sagen, sonst beißt die Schlange zu. Allerdings, ohne die Schlange geht es nicht. Und sobald das Bild verzeitlicht ist - und die sprachliche Form erzwingt eine Verzeitlichung, der das Gemälde noch entgeht -, muss die Schlange ohnehin zubeißen. Der Biss ist das verbindende Element, Alsbald stellt sich freilich heraus, dass die Schlange ungiftig ist, da die Gebissenen alle überleben. Das schiere Alter des zugrunde liegenden ästhetischen Spiels lässt die Vorgänge nach Erschöpfung aussehen. Doch gelingt es offenbar auch nicht, die Verstrickung in dieses Problem des Barocks zu überwinden. So müssen die Schlangen beißen und beißen, fast hat man Mitleid mit den armen Unterweltwesen, die im Mythos (bzw. in der Aeneis des Vergil) auch nicht aus freiem Willen an dieser Übung teilnehmen, sondern einem göttlichen Befehl Folge leisten. Die Schlangen Grecos blicken mit je einem weit aufgerissenen Auge nicht auf ihre Opfer, sondern in Richtung des Betrachters, Ihr Ausdruck oszilliert zwischen mörderischer Begeisterung und panischem Schrecken.

72. Seinesgleichen geschieht. Es gibt keine Ausgänge und keine dem politischen Geschehen inhärente Tendenz außer der Verzögerung, der ermüdenden Selbstbewegung, des Stop-and-go. Nichts zwingt dazu, ein solches Geschehen mit dem Gewicht moralischer Richtigkeit oder Falschheit zu belasten – obwohl beide innerhalb dieses Geschehens vorkommen mögen. Das gesamte Problem einer Geschehensethik betrifft das Politische als moralisch tendenzlose Selbstbewegung nur peripher. Das Politische ist weder das Ziel einer dialektischen Aufhebung des moralischen Geschehens noch deren Ausgangspunkt. Das Politische ist immer "Sei-

nesgleichen" (mit Robert Musils Formulierung), will sagen, es gleicht sich selbst, und seine Geschehensform ist nicht primär und nicht übergreifend moralisch fassbar. Das Moralische hingegen ist nicht das Gleiche des Politischen: es kann dem Politischen nicht genau entsprechen. Und trotzdem hängen diese Bereiche zusammen und lassen sich in der Theorie nur mit Mühe – und in der Praxis überhaupt nicht – auseinanderdividieren. Vielleicht, dass es sich um ein Verhältnis gegenseitiger Nutzung handelt. Das sich immer selbst Gleiche schiene dann für sich nicht bestehen zu können. Vielleicht benötigte es die Hybridisierung mit anderem, um überhaupt in Bewegung zu bleiben, um die Geschehensform nicht ganz zu verlieren und vollständig zu erstarren. Ob in der Bewegung zusätzlich noch eine allgemeinere Gerichtetheit entstehen könnte, wäre eine nachrangige Frage. Die Politik wäre auf die Moral verwiesen (und umgekehrt), weil sie je anderes zum Bestehen brauchen; und die Symbiose muss keineswegs stabil sein. Auch Musils Formel legt schließlich den Akzent auf das Geschehen von Seinesgleichen.

73. Gesetz der Serie (translatio imperii). Politik ist heute, wie es scheint, ein episodisches Genre, das zugleich die Aufmerksamkeit aller Beteiligten, Zuschauer\*innen und Akteur\*innen, fesseln muss und nicht langweilen darf, daher auch auf periodische Entfesselungsnummern und Scheinschlüsse angewiesen ist. Dass sich ein erheblicher Teil des repräsentativen politischen Denkens der Gegenwart ausgerechnet ins Medium der

Fernsehserie zurückgezogen zu haben scheint, mag damit zu tun haben. Für das 20. Jahrhundert war noch die Dramenform, insbesondere die der Tragödie, dominant geblieben (Hybris, Nemesis) - eine Erbschaft der Epoche des Barock, wie Walter Benjamin in seinem Trauerspielbuch einst nahelegte. Dieses Muster der ästhetischen Repräsentation wirkt durchaus noch fort, aber das Politische hat sich der seriellen Erzählform übereignet und setzt voraus, dass es hinter jedem Scheinschluss sofort weitergeht. Vielleicht deutet sich darin sogar noch ein unterschwelliges Fortwirken des Buchs Daniel an, dessen geheimnistuerische Prophezeiungen vor allem darauf hinauslaufen, dass ein Reich das andere ersetzt, bis das Königreich Gottes alles Gewese menschlicher Politik zerstört. Es läge ja nahe, die Struktur der disharmonischen Figurengruppierung in Fesselungsverhältnissen als Folge der zutiefst imperialen Gestalt der modernen politischen Welt anzusehen. Geopolitik wäre auch heutzutage nichts anderes als die Ausdehnung früherer europäischer imperialer Konkurrenzen auf weitere Teilnehmer. Und diesen weiteren Teilnehmern wäre nichts Besseres eingefallen als ihren Vorgängern. Kaum etwas läge dann näher als der Schluss, die Verhältnisse müssten sich verbessern, wenn nur der imperiale Charakter der weltumspannenden politisch-ökonomischen Apparate zuschanden würde. Doch sind frühere Imperienstürze auch nicht viel mehr gewesen als Ersetzungen, neue Staffeln, neue Charaktere, nur scheinbare Schlüsse. Das Frustrierende (zum Weinen. zum Lachen?) an heutigen Revolutionsfantasien: Man

kann sich den Ausgang denken, weil man es so ähnlich schon so oft gesehen hat. Die geschichtliche Erzählung wird von ihren eigenen Klischees überwältigt, der Markt ist gesättigt, wem will man neue Historien noch verkaufen? Vielleicht erübrigt sich das Imperiale irgendwann aufgrund seiner Langweiligkeit? Der Abderitismus würde sich als neue List der Vernunft erweisen

74. Abhängigkeitserklärung. Die kritische Theorie hat in anderen Zusammenhängen darauf gedrungen, die Moral in einem ihrer Kernbereiche zu enteignen, nämlich der Normativität selbst. Louis Althusser hat mit seinem Theorieentwurf über die "ideologischen Staatsapparate" diejenigen institutionellen, diskursiven und praktischen Instanzen, die in modernen Gesellschaften für die normativen Appellstrukturen ("Interpellationen") zuständig sind, zur irreduziblen Mitvoraussetzung der ethischen Normativität einerseits, der internalisierten Vorstellung von subjektiver Individualität andererseits erhoben.15 Der Ruf des Polizisten: "Halt!", führt dazu, dass sich alle Anwesenden als Subjekte angesprochen fühlen; Kirche, Schule, Presse, aber auch zum Beispiel soziale Bewegungen wie die humanitaristischen, bilden ähnliche Formen des Appells an das "Ich" im Staats- und Gesellschaftswesen aus. Hier bin ich Mensch, hier muss ich's sein. In modernen Gesellschaften ist das Leben der Einzelnen von solchen

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Louis Althusser, "Ideologie und ideologische Staatsapparate" [1970], in: ders., Gesammelte Schriften, 5.1, Hamburg: VSA-Verlag 2019.

"Apparaten" durchgestaltet; und es gibt eine Vielzahl von ihnen, weil sie auf diese Weise eine in die Tiefe gestaffelte Formation bilden, der insgesamt niemand auszuweichen vermag. Irgendeiner der Apparate wird einen immer erwischen. Das Pathos der widerständigen Moralität in den Minima Moralia wird stillschweigend mit in die Kritik an "humanistischen" Positionen im Marxismus des 20. Jahrhundert einbezogen. Althusser vertritt nicht zuletzt eine stärker revolutionsorientierte politische Theorie. Jede normativ-ethische Aufladung eines Geschehens wäre als Herrschaftsfunktion, ideologische Verzerrung, Überschreibung des reinen Nutzwerts der Arbeit durch Tauschwert zu erklären. So hätte alles Normative im Politischen seinen letzten Grund: und einmal mehr wäre man in einer theoretischen Lage angelangt, in der die Moral gänzlich wegreduziert wäre. Allein die Revolution, die größte Entfesselungsnummer aller Zeiten, könnte mit der bloß vorgetäuschten politischen Veränderung der Regierungswechsel und Reformen ein Ende machen. Doch kommen heute selbst die Marxist\*innen kaum umhin zuzugeben, dass die Revolution ad calendas graecas vertagt ist. Die organisierten politischen Bewegungen sind minim, die spontanen Bewegungen "westlicher" Gesellschaften stolpern von Erschöpfung zu Erschöpfung und werden - wohl auf lange Sicht - bloß von Verlustängsten und Hetzkampagnen getrieben. Auch das marxistische politische Denken scheint sich dem autokinetischen Prinzip zu unterwerfen - so wären die Revolutionstheoretiker\*innen im Grunde mitgefesselt, kooptiert. Die politische Radikalität an der staatsfinanzierten Universität ist ein aseptischer Laborraum, in dem unter kontrollierten Bedingungen die Möglichkeiten politischer Sprache durchgespielt werden. In unkontrollierten Bedingungen würde sich ein solches Geschehen nie wiederholen, denn auch die Labormäuse sind genetisch normierte Organismen, die so in der "Natur" nicht vorkommen. Das Betriebsgeheimnis der politischen Intellektuellen ist diese Unterwerfung unter die herrschenden Prinzipien. Der alte Hang des politischen Denkens zum Ablegen von Abhängigkeitserklärungen in Form des Beschweigens von Unangenehmem scheint keineswegs überwunden. Ohne die Moral nicht einmal das Minimum an Unabhängigkeit, möchte man meinen.

75. Sperrbezirk der Theorisierung? Es sollte eine Frage sein, wie theoriefähig das Politische überhaupt ist. Es ist der reinste Irrgarten, man kann nicht einmal festlegen, worum es bei der Politik im Wesentlichen geht. Dinge, die mit dem Staatswesen zu tun haben, aber auch Dinge, die mit der Gesellschaft, der Wirtschaft und überhaupt allen Machtverhältnissen zu tun haben, bis in die kleinsten Verästelungen ("Mikropolitik") also dann alles, aber doch nicht alles, und übrigens immer auch noch viel mehr. Wenn Gegnerschaften, dann nicht bloß mit zwei Parteien. Ich jedenfalls eigentlich darf man ja im hier gewählten Genre nicht in dieser Weise "ich" sagen, aber die Normativität von Genres ist bekanntlich schwach - kenne mich nicht aus und habe Jahr und Tag keinen Theorieansatz gelesen, den ich dauerhaft überzeugend gefunden hätte.

Im Grunde ist mir sogar das Interesse an der großen Erklärungsgeste - vielleicht entgegen dem Anschein dieser Seiten - ziemlich abhandengekommen. Die Marxist\*innen schienen immerhin eine stringente Ordnungskategorie anzubieten. Alles organisierte sich um das Kapital herum. Wer profitiert?, usw. Aber ihre Kooptierbarkeit zeigt, dass auch diese Theorisierung zu kurz gegriffen hatte. "Theorieunfähigkeit" müsste bedeuten: nicht durch Abstraktionen einzufangen. Eine solche Diagnose kann vermutlich nur dann zutreffen, wenn ein Gegenstandsbereich viel zu viele Abstraktionen provoziert oder mindestens zulässt. Denn es wäre unverständlich, wie irgendein Gegenstandsbereich - den es nur auf Grundlage von bestimmten vorgängigen theoretischen Setzungen überhaupt geben kann - in der Lage sein sollte, jegliche weitergehende Theoriebildung zu unterdrücken. Also. theoretische Hypertrophie bedingt Unfähigkeit zur Theorisierung im Sinn verbindlicher, minimal konsistenter und zusammenhängender Abstraktionsbildung. Das Verhältnis des Politischen zu seinen theoretischen Fassungen wäre dann gerade jenes von Fesselung und Entfesselung. Es machte sich immer wieder von seinen Abstraktionen frei, bloß um sich in neue zu verstricken. Darin verhielte es sich anders als andere Gegenstandsbereiche der praktischen Philosophie. Es ist zum Beispiel rätselhaft, warum sich das Politische überhaupt so häufig an die moralische Sprache anschließt. Man sollte meinen, dass es mit den Idiomen der Macht und des Interesses, des Ausgleichs, der Umverteilung und so weiter ausreichend Ressourcen hätte, um seine Angelegenheiten zu regeln. Und doch bleibt es nicht bei seinem Leisten. Es hat viele theoretische Puristen des Politischen gegeben, die sich daran gestört haben. Max Webers viel zitierte Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik betrifft dieses Problem, wer die Herrin im Haus ist, die Politik oder die Moral. Aber warum lässt sich die Gesinnungsethik nicht unterdrücken? Weil es eben (um das zu Recht lächerlich gewordene Klischee hinter Webers Unterscheidung zu markieren) "zwei Arten von Menschen" gibt? Und zwar womöglich noch in unterschiedlichen Verteilungen in den "Nationen" ("die Deutschen" hätten leider eine besondere Neigung zur Gesinnungsethik, wie ein von Helmut Schmidt geschätzter Gemeinplatz lautete)? Nein. Das Politische kleidet sich gern in die Zwangsjacke moralischer Theoreme, um sich dann wieder entfesseln zu können.

76. Anhänglichkeitserklärung. Wäre es nicht zuletzt einfacher, die fast überall, selbst bei den Bedrücktesten und Beladensten zu beobachtende Affektbindung an das je Gegebene offen zu deklarieren? In manchen Fällen wäre dies gewiss erholsamer als die Anstrengungen eines eingebildeten Widerstands. Aber gewonnen hätte man auch damit nicht viel. Es ändert nichts, ob man nun diesen Affekt der Anhänglichkeit als nachträgliche Rationalisierung zurückweist oder ihn im Gegenteil für unvermeidlich erklärt. Der Affekt nämlich ergibt sich unabhängig von solchen Bestätigungen und Zurückweisungen. Er gründet sich auf die Sehn-

sucht nach dem Ausstieg aus dem Gewaltsamen der Verhältnisse. Darin unterscheidet er sich von allen anderen politischen Affekten und Projekten, denen er sich sogar insgesamt entgegenstellt. Eine merkwürdige Paradoxie, durch die Verweigerung des Kämpfens den Konflikt zuzuspitzen. Es ist ein Faden des gandhischen Ahimsa darin eingewebt. Aber wohl nicht mehr als ein Faden, und worauf das Gewebe hinausläuft, ist selbst in Indien nie deutlich geworden. Auch diese politische Theorie, deren Ordnungsbegriffe doch vorwiegend negativer Art gewesen waren, konnte trotz aller Akzeptanz der prinzipiellen Unordnung der Verhältnisse dennoch in einer spezifischen Unordnung untergehen, und die Pandemie wirkt sich dort schließlich Jahrzehnte später, wie es scheint, nur mehr als Verstärkerin einer auch ohne die Seuchenlage immer gewalttätiger werdenden Staatsmacht aus.

## IV. VIRENMÜLL UND VIRENGESCHICHTE

77. Geschichtlichkeit, äußere Beziehungen. Gesetzt, dass man eine Beschreibung (ein "Verständnis" kann man es wohl nicht nennen) des Politischen als widersinnige Selbstbewegung von Fesselungen und Entfesselungen ernst nimmt, wie müsste es sich zum Geschichtlichen verhalten? Das historische Denken wäre zweifellos in der Lage, das Geschichtliche geradezu zum Inbegriff einer bloß autokinetischen Selbstbewegung zu erheben, also mit jener Beschreibung des Politischen aufs Schönste zu harmonieren. Selbst Adornos moralisch konstituierte, terroristische Auffassung der Geschichte der Moderne als überwältigendes Gewalt- und Unheilsgeschehen könnte mit einer solchen Analyse des Politischen verknüpft werden, wenn man voraussetzte, dass die fragliche Selbstbewegung eben grundsätzlich von einer autotelischen Gewalt angetrieben würde, die sich bloß selbst zum Ziel hätte und in dieser Zielsetzung auch ihre Ursache fände. Aber diese Voraussetzung wäre nicht zwingend. Stattdessen hat man es mit bloßen Kann-Bedingungen der Theoriebildung zu tun. Vom Achselzucken der Geschichtlichkeit - die Beliebigkeit ihres so oder anders - handelte bereits die kantische Triade moralischer Auffassungen des Historischen. Der Begriff kann mit ganz verschiedenen Bedeutungen dieser Art aufgeladen werden, auch mit der Indifferenz des Abderitismus. Eine Reduktion des Geschichtlichen auf das Moralische scheint schon von daher unmöglich. Und ebenso verhält es sich mit dem

Politischen. Die Fähigkeit der Geschichte zur Anleihe bei anderen Sinnressourcen (ebenso wie zur Spende an diese), seien sie praktischer, seien sie diskursiver Natur, konstituiert sie als eigenen, nicht aber als autonomen Bereich. Übrigens ist diese Fähigkeit eine ihrer am wenigsten theorisierten, zugleich eine ihrer wichtigsten Eigenschaften. Geschichtstheorie wird entweder in Ignoranz gegenüber anderen kulturellen Formen getrieben, oder man versucht, das Geschichtliche auf etwas anderes zu reduzieren. Aber ach, die endlosen Frustrationen, wenn man etwa gezeigt zu haben meinte, dass Geschichte "eigentlich" eine Funktion von Theologie sei, von Ökonomie oder eben dieser oder jener Ideologie. Denn stets zeigt sich, dass diese Behauptung von Eigentlichkeit nicht trägt, weil die auswärtigen Beziehungen multilateral sind. Der eine theoretische Ansatz, der einer solchen Lage gerecht zu werden versucht hat, wäre wohl die Systemtheorie im Anschluss an Niklas Luhmann, Aber diese Theorie ist unter ihrem eigenen Systemanspruch so wenig mehr Theorie, dass sie von der Klaustrophobie zur Agoraphobie überspringt, ein Übersprung, den sie selbst, wie mir scheint, nicht mehr zu erfassen vermag. Zu den Offenheiten, die dieser Agoraphobie besonders zu schaffen machen, gehört auch die Dichotomie zwischen natürlicher und geschichtlicher Welt, ebenfalls ein Problem auswärtiger Beziehungen, das zumal im Fall der Pandemie kaum zu vermeiden ist. Denn als Naturkatastrophe benötigt die Pandemie (wie jede Katastrophe) einen Rahmen, in den sie "einbricht", wie man so sagt. Und dieser Rahmen, weil es ja um "alle" Menschen geht ("pan-"), ist am ehesten derjenige der Gegenwart als geschichtlicher Welt.

78. Ökologie des Virus. Sars-CoV-2 führt eine fragwürdige ökologische Existenz, denn es verschwendet einen erheblichen Teil seiner Wirtsorganismen, indem es sie tötet, und ruft so eine Gegenreaktion hervor, die jedenfalls nach optimistischer Lesart durch Immunisierung zu seiner Unterdrückung in der menschlichen Spezies führen wird. So eignet sich dieses Virus auch als Allegorie der so wenig nachhaltigen Ökologie zumindest der im kapitalistischen Wirtschaftsleben ge- und befangenen erdrückenden Mehrheit der Menschheit. Vielfach ist in Pressebeiträgen zu lesen gewesen, die "Schuld" an der Pandemie liege in dem und jenem Aspekt der zeitgenössischen Wirtschaftsweise und mangelhaften Ökologie; und manche Regierungen versuchen auch weiterhin, andere für die Seuche verantwortlich zu machen. Alle solchen Urteile sind auch ein Versuch, den höheren moralischen Status der Menschheit zu retten, ihre Überlegenheit über die Virenheit. Denn im Gegensatz zu Viren können Menschen an etwas schuld sein. Dieses Manöver entspricht auch einer Harmonisierung der Dissonanzen des humanitären Bruchs. "Wir" (wir Menschen bzw. wir Einwohner des Kapitalismus) haben uns durch unser moralisches Versagen (nämlich "der Natur" gegenüber) in diese Lage gebracht. Und Schuld behauptet außerdem: Also sollten wir auch fähig sein, einen Ausweg zu finden. Aber das grundsätzlichere ökologische Problem lässt sich in dieser Weise nicht

auflösen. Aus der Perspektive dieses Problems verhält sich die menschliche Spezies ziemlich genau wie ein pandemisches Virus. Und aus evolutionstheoretischer Sicht ist "Intelligenz" nicht unbedingt eine zweckdienlichere Eigenschaft für die Reproduktion als die virale Reise der Tröpfcheninfektion.

79. Müll und Geschichte. Wenn der Anthropomorphismus als unvermeidliche Form des menschlichen Verhältnisses zur Welt betrachtet werden muss, wie etwa der Anthropologe Philippe Descola nahelegt, dann kann man auch davon ausgehen, dass die Annahme einer Perspektive, eines Sehepunkts des Virus nicht völlig eliminiert werden kann. Von diesem Punkt her sind die Toten der Müll des Virus, die Genesenen seine Geschichte, die Verschonten schließlich seine Ladenhüter. Der Zusammenbruch der Normensysteme der Totenfürsorge ist auch historisch für Epidemien, Hungerkatastrophen und Kriege typisch. Das rituallose "Verscharren" im Massengrab oder zumindest die rituell unter das Maß des Üblichen weit herabgedrückte Bestattung bedeuten einen Verzicht auf die Eigentumsansprüche menschlicher Gemeinschaften an "ihren" Toten. Solche Eigentumsansprüche, ihre gemeinschaftsstiftende Funktion, sind in historischen und kulturanthropologischen Untersuchungen von Bestattungsgebräuchen vielfach aufgezeigt worden.2 Giorgio Agamben, als er noch nicht in jeden Stoff

Vgl. Philippe Descola, Jenseits von Natur und Kultur, Berlin: Suhrkamp 2011.
 Vgl. etwa Thomas W. Laqueur, The Work of the Dead: A Cultural History of

Ygl. etwa Thomas W. Laqueur, The Work of the Dead: A Cultural History of Mortal Remains, Princeton: Princeton University Press 2015.

die Falte des schmittschen Ausnahmezustands hineinbügeln wollte, arbeitete heraus, dass man im Rahmen einer strukturalistischen Kulturbetrachtung den gesellschaftlichen Umgang mit Verstorbenen und Kindern als Teile eines durchgängigen Musters ansehen könnte, das die kulturelle Gestaltung dessen betrifft, was in Gesellschaften fast invariant als Typus der Person gilt.<sup>3</sup> Die typische Person, einmal mehr, ist die des erwachsenen Menschen im Vollbesitz der vernünftigen Rede. Die Kinder treten erst noch in das Reden ein (infans bedeutet, nicht sprechen zu können, in diesem Sinn "unmündig"). Sie gehören daher zu einer Sphäre der rapiden Veränderungen, zugleich die Sphäre des Spiels und seiner immer wechselnden Symbole, die außerdem die Domäne dessen ist, worüber sich Gesellschaften im Medium der Historisierung verständigen müssen. Im Grunde gehört die Historie zu den Mitteln, mit denen Gesellschaften Kindheit und Adoleszenz bewältigen, nämlich einerseits im Hinblick auf das Ankommen von Kollektiven in einer als noch umfassender gedachten Allgemeinheit, ein ewiges Erwachsen- und Mündigwerden der Gesellschaften; und andererseits im Hinblick auf die Art und Weise, in der sich das Einzelleben in ein solches gesellschaftliches Allgemeines fügt. So baut Geschichte auch auf die Spannungsverhältnisse zwischen Einzelleben und allgemeinem Geschehen. Die Geschichtstheorie kennt diese Spannungen vornehmlich in Form ihrer Entla-

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Giorgio Agamben, "Das Land der Spielzeuge: Reflexionen zur Geschichte und zum Spiel" [1976], in: ders, *Kindheit und Geschichte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 97–127.

dungen, den tatsächlichen Verletzungen, Traumata, und ihren Spuren – aber die Verletzlichkeit der Einzelnen besteht als Potenzial schon vorher und spielt für die Geschichtlichkeit möglicherweise eine konstitutive Rolle. Jedenfalls diesem symbolischen Komplex der Kindheit gegenüber steht jener der Verstorbenen, die eben erst aus der Menschenwelt des Geredes in den Bereich des ewig Gleichbleibenden, der endgültigen Verstummung hinausgetreten sind. Diesem Bereich entspricht eine Sphäre der peinlich genau wiederholten Ritualhandlungen, die den Übergang der Toten in die Unveränderlichkeit betreffen. Das Ritual ist das Komplement des Spiels. Insofern die gesellschaftliche Ordnung an den vollgültigen Personen hängt, verfügen sowohl die Kinder als auch die Verstorbenen, die oft als Gespenster repräsentiert werden, über ein unheimliches und bedrohliches Potenzial, das sich in vielen Kulturen auch leicht nachweisen lässt (meint Agamben). Die Ritualhandlungen ebenso wie die kulturelle Gestaltung von Spiel und Geschichte dienen der Kontrolle dieses bedrohlichen Potenzials durch die gesellschaftliche Ordnung. Die Pandemie reproduziert und parodiert dieses Arrangement, in dem der Replikationszyklus des Virus an die Stelle des menschlichen Lebenszyklus in seinem Verhältnis zur gesellschaftlichen Ordnung tritt. Die Unerkrankten sind hier die vollgültigen Personen, die Genesenen die Kinder des Virus, die Verstorbenen bleiben die Verstorbenen. Die kulturellen Verfahren, die mit der gesellschaftlichen Kontrolle über die Kinder und die Verstorbenen zu tun haben, werden gleichermaßen

ausgesetzt (Beschulung und gesellschaftlicher Verkehr der spielenden Kinder untereinander, Bestattung der Toten) und durch virale Parodien ersetzt (Massengrab und Langeweile im Elternhaus bei gelegentlichem Fernunterricht).

80. Gravitätische Euphemismen. Es ist auffällig, dass man über die Pandemie, gleich auf welcher Ebene der Abstraktion, tatsächlich nur in Euphemismen sprechen kann. Schon "Pandemie" ist ein Euphemismus; der nüchternere, zugleich weniger technische und weniger alarmistische Ausdruck "Seuche" wird meist vermieden ("pan-" ist fast immer schon Hyperbel). Die Sprache der Medizin, ohnehin eine Sprache des Sterbens, hat hier ungezählte Vorleistungen erbracht. Doch generierten die "Maßnahmen" bald ihr eigenes Idiom. Es war auffällig, dass die Euphemismen, die zur Anwendung kamen, allesamt gravitätisch waren, nicht verniedlichend. Nirgends war von einer "Bredouille" oder einem "Schlamassel" die Rede, stattdessen allenthalben vom "Ausnahmezustand", "Notstand" usw. Der gravitätische Euphemismus gehört zu den sepulkralen Ritualhandlungen, in denen die Gestorbenen immer die "Verstorbenen" sind, ehemals sogar die "Verblichenen", seltener einfach "die Toten", niemals etwa "die Erstickten". Selbst die heutige minimalistische Bestattungskultur behält derartige Worttabuisierungen fraglos bei. Dass nun im üblichen Fall der Leichnam nach wie vor ein irgendwie "heiliger" Gegenstand ist, heißt zunächst vor allem, dass er jedem Nutzwert entzogen ist. Wenn ihm außerdem der rituelle Wert entzogen ist, wird er zum Müll. Sobald also der Leichnam aus dem Bedeutungszusammenhang der Totenfürsorge herausgerissen wird, unterscheidet er sich auf symbolischer Ebene nicht von anderen nutzwertlosen "Kadavern". Die pejorative Vokabel der "Verscharrung", die im Zusammenhang mit Massenbestattungen ehedem üblicher war als heute, weist eben auf diesen Umstand hin, auf die Suspension gewöhnlicher Euphemismen im Zusammenhang eines ausgesetzten Regimes von Ritualhandlungen. So gesehen ist auch die theoretische Rede, die ohnehin von ihrem Abweichenwollen (und -müssen) gegenüber der "Gemeinsprache" geprägt ist, der spezifischen, uneigentlichen Totenfürsorge der Pandemie verhaftet, die ihre eigenen Kaskaden gravitätischer Ersatz-Euphemismen erzeugt. Hierzu trägt die Theoriebildung mit bei. Sie stellt sprachliche Ressourcen zur Verfügung, die man beim besten Willen nicht von Euphemismen unterscheiden könnte, wenn man das Theoretisieren denn als Ritualhandlung auffassen wollte und nicht, wie es gewiss vielen heute näherliegt, als Spiel. Aber vielleicht sollte man die üblichen Zuordnungen überdenken, denn auch die Theorie bindet sich an bestimmte Pietätsnormen und rituelle Verhaltensweisen. Ihre Neigung zum Argumentieren sub specie aeternitatis weist ohnehin in diese Richtung. Die kritische Theorie nutzt das Historische nur als stillgestelltes Gegenbild zum Zweck der Gegenwartsdiagnose, also in feindseliger Absicht. Denn so bleibt für die forschende Neugier gegenüber dem Vergangenen, für die ständige Veränderung des Wissens darüber, kein Raum. Sowohl die Theorie als auch die Phobie (vor Gespenstern kann man phobische Angst haben, vor Kindern, *pace* Agamben, eher nicht) gehören zur Seite der Totenfürsorge.

81. Seuchenkarneval. Eine ähnliche Zuschreibung von Bedeutung wie die, die den Leichnam vom Abfall scheidet, macht manches bloß Vergangene zum Geschichtlichen und erzeugt aus dem materiellen Müll der Jahrhunderte das museale Objekt. Euphemismen verweisen auf dieses Unterscheidungsvermögen. Doch bezeugt die hektische Neubildung von Euphemismen in der Pandemie auch eine Störung des für gewöhnlich Gegebenen. Diese Störung gehört dem Virus. Die Pandemie tritt als Parodie der Gesellschaft auf. Es war ein Treppenwitz ihres spezifischen Verlaufs in Deutschland, dass sie besonders durch den Karneval - die traditionelle Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse - eskaliert ist. Die Außerkraftsetzung der gewöhnlichen Ordnung durch das Virus schlug überall auf das Verhalten durch, auf Wahrnehmungen und Erwartungen, das verbreitete Urlaubs- oder Feiertagsgefühl, das Empfinden eines unablässigen Sonntags. Dieses Glücksempfinden der Pandemielage war Teil ihrer parodistischen Funktion. Folgt man Michail Bachtin, dem klassischen Exegeten des Karnevals, dann bestätigt die Parodie die Geltung der üblichen Ordnung.4 Das Glück, das gleichermaßen den Verhältnissen und ihrer Suspendierung geschuldet ist, erhält den Zusammenhang von

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Michail Bachtin, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.

Norm und Abweichung. Die elastische Widerstandsfähigkeit der gesellschaftlichen Ordnung ist so groß, dass sie vorübergehende Umkehrungen mühelos verkraftet. Nach jeder Seuche, abzüglich der Toten und sonstigen Geschädigten, werden die Gesellschaften zu einer Variante ihrer vorherigen Normalität zurückkehren.

82. Seuchenjahr. Indem das Virus sich seine Geschichte gibt, verfügt es auch über seine eigene Form von Zeitlichkeit. Es sind nicht die medizinisch-politischen Gegenmaßnahmen, die diese Zeitlichkeit ursächlich setzen, sondern es ist tatsächlich das Virus selbst. Denn es ist sein Replikationszyklus, auf den die Maßnahmen reagieren. Es gibt keine technische Kontrolle über diesen Zyklus, bis eine etwaige Immunisierung ihn durchbricht. Die Dauer des Ausnahmezustands ist einerseits absehbar, andererseits unabsehbar, weil die Zeit bis dahin den bis auf Weiteres unbekannten Prinzipien der viralen Zeitordnung unterworfen ist. Nach einigen Wochen des anfänglichen "Lockdown" wurde eine "Öffnung" vollzogen, doch musste man beständig auf der Hut bleiben, auch neue Formen der Überwachung erfinden (Variante der "elektronischen Fußfessel"?), um jede neuerliche Eskalation zu blockieren. Die "zweite Welle", unbeschadet eines Streits über die Angemessenheit dieses Begriffs von allen Virolog\*innen vorausgesagt, brach dennoch als Überraschung über die Gesellschaften herein. Man stand auf unabsehbare Zeit (oder ohnehin immer?) "am Anfang" der Epidemie, deren Rhythmen, wenn überhaupt, nur mit großer Trägheit auf menschliches Handeln reagierten.

Alle kulturellen Ordnungsregimes, die der Zeit auferlegt werden, von der physikalisch-technischen Messung bis zu den textuellen Zeitmaßen in der Geschichtsschreibung oder auch der erzählenden Fiktion, verweisen notwendig auf andere; sie sind auf andere angewiesen, schon allein, um ihre je eigene Besonderheit signalisieren zu können. Die gemessene Zeit ist gerade nicht die erlebte - und so weiter. Was man ehedem als "Naturgeschichte" bezeichnete, kennt Ordnungsformen, die spontan entstehen und sich dann selbst erhalten, meist, indem sie sich in gegebene Netzwerke anderer Ordnungen einfügen. Der Replikationszyklus des Virus fügt sich etwa in die Zeitordnung der Zellteilung (und des Zelltods) genau ein. An die jeweils spezifischen Zeitordnungen kultureller Ordnungen dagegen passt sich das Virus nicht sonderlich an. Wo der rheinische Karneval nicht zur Verfügung steht, nutzt es eben internationale Fußballspiele, Ferienreisen, das globalisierte Geschäftsleben, Schlachthöfe oder Hochzeitsfeiern für seine Verbreitung. Diese Unempfindlichkeit ist Voraussetzung für seine parodistische Distanz zur kulturellen Zeitordnung des Historischen, seine Fähigkeit, an deren Stelle zu treten und sie lächerlich zu machen. Umgekehrt sind auch die kulturellen Ordnungen mindestens notdürftig gegen naturgeschichtliche Zeitordnungen immunisiert. Das Virus durchbricht diese immer nur behelfsmäßige Immunisierung. Bis sie wiederhergestellt ist, befinden wir uns im Seuchenjahr.

83. Urlaub vom Anthropozän. Die Theoriebildung des Anthropozäns - weniger im Sinn der geologischen Kategorie als der kulturwissenschaftlichen – geht von der Aufhebung aller Immunisierungen aus. Der Problembestand der auswärtigen Beziehungen theoretischer Formationen, auch die Möglichkeit, dass diese Beziehungen aus Verweigerungen und Feindseligkeiten bestehen könnten, würde damit beseitigt. Die Verhältnisse wären mittlerweile (oder zumindest demnächst) so, dass sich natürliche Zeitordnungen nicht mehr von kulturellen abtrennen ließen. Aber es gibt, möchte man erwidern, eine Wirklichkeit der Halbheiten und Vorläufigkeiten, der falschen Fährten, des Halts auf offener Strecke und des unschlüssigen Schwankens, in der zeitweilige Immunisierungen durchaus stattfinden. Zunächst war Sars-CoV-2 gegen menschliches Handeln zwar weitgehend immun, doch die Aussicht auf einen Impfstoff war die auf eine Durchbrechung dieser Immunität. Spiegelbildlich würde sich die Immunität der kulturellen Ordnung - zugleich der wirtschaftlichen Ordnung - gegen Sars-CoV-2 durch die Technologie der Impfung rekonstituieren, bis das Virus, vielleicht, weitermutiert wäre und diese Immunisierung wieder überwände. Die Grenze zwischen dem "Natürlichen" und dem "Kulturellen" ist so gesehen immer durchlässig – aber auch eine offene Grenze ist eine Grenze. Die theoretische Rede vom Anthropozän bevorzugt systematisch die Durchlässigkeit. Die Pandemie dagegen erzeugt Sprachregelungen und Situationen der Undurchlässigkeit. Insofern die entsprechenden Redeweisen aus den Bereichen der kulturwissenschaftlichen und, weit mehr noch, der medizinischen Theoriebildung in weitläufiger geteilte Sprachmuster überspringen, werden die Regeln des Anthropozänbewusstseins ausgesetzt. Die Öffentlichkeit nimmt Urlaub vom Anthropozän. Seit Jahren, schien es, hatte man einen viel zu warmen und trockenen Frühling nicht mehr so unbeschwert genossen.

84. Jüngere Evolutionsgeschichte des Huhns. Zwar gibt es durchaus Versuche, die Grundzüge des Anthropozän-Arguments auch am Fall von Sars-CoV-2 aufzuweisen. Doch scheinen solche Versuche nicht recht zu verfangen, vielleicht deswegen, weil der vermutete Übersprung des Virus vom Wildtier zum Menschen nicht so offensichtlich demselben Grenzöffnungsregime unterliegt wie die vorangegangenen, zufällig weniger eskalierten Pandemien vom Typus "Vogelgrippe", deren zoonotischer Ursprung jeweils in der Nutztierhaltung verortet wurde. Man kann es in einfachen Zahlen zeigen. Es gibt etwa dreimal mehr Hühner als Menschen auf dem Planeten (über 20 Milliarden). Keine andere Wirbeltierspezies scheint eine solche Zahl von Individuen zu erreichen (die Ratten allerdings bleiben ungezählt und könnten allenfalls die Hühner noch übertreffen). Dieser evolutionäre "Erfolg" des Huhns ist bedingt durch die bis in die Verkrüppelung reichende Züchtbarkeit der Spezies, die geringe Größe ihrer Individuen, die Geschwindigkeit ihres Reproduktionszyklus, die doppelte Essbarkeit ihres Fleischs und ihrer Eier. Außerdem ist die Evolution des Huhns in den vergangenen Jahrzehnten - denn erst durch

seine industrielle Verarbeitung ist es zu seinen Populationsrekorden gelangt - bedingt durch die Kontingenz menschlicher Nahrungstabus. Keine größere kulturelle Ordnung verbietet den Verzehr von Hühnern. Das Huhn wäre das Wappentier des Anthropozäns. Sein Dasein und das der menschlichen Spezies sind so eng verflochten, dass viele vorherige Immunisierungen gegeneinander aufgehoben worden sind. So teilt man auch die Viren miteinander. Das hindert die Menschheit jedoch nicht daran, beständig an der Immunität gegen Teile des Virenspektrums der Hühner zu arbeiten, während sie doch zugleich unwillkürlich in den Hühnern antibiotikaresistente Schadbakterien heranzüchtet, da die Hühner (wie andere Nutztiere) an menschlichen Immunisierungstechnologien beteiligt werden. Über dieses Spiel der unvollkommenen Immunisierungen als Bild des Verhältnisses von "Natur" und "Kultur" immerhin erteilt uns die Pandemie aufschlussreiche Lektionen.

85. Die Schule ist aus. Nicht, dass man der Pandemie als einer Lehrerin ernstlich bedurft hätte. Die Schule war ohnehin geschlossen. Man lernte allenfalls auf Distanz. Nach wie vor stammt die gesamte Information, über die die nicht-spezialistische Öffentlichkeit hinsichtlich der Pandemie verfügt, aus Nachrichtenmedien. Die Schule des Zeitungswissens – auch mit ihren heutigen audiovisuellen, digitalen Erweiterungen – ist seit ihrem Entstehen im 17. und 18. Jahrhundert eine grobkörnige Veranstaltung, seit jeher nur Absenz, nicht Präsenz. Vermittels journalistischer Vorleistun-

gen erworbenes Wissen wird zum Beispiel selten exakt reproduziert; es liest sich alles so hin und vergisst sich schnell. Das entfernte Leiden ist und bleibt auf Distanz, bis es im eigenen Umfeld ankommt, trotz aller Symptomlisten unvertraut, schwer erkennbar wie ein unähnliches Porträt, dessen Porträtierter plötzlich vor uns steht. So ist es mit dem Humanitären: Eine Erziehung des Menschengeschlechts entsteht daraus nicht, es bleibt ein Fernunterricht, aus dem nur die Wenigsten Nutzen zu ziehen vermögen. Denn die Distanzen werden nicht aufgehoben, nur temporär und von Spezialisten überbrückt. Gleichermaßen verhält es sich auch mit dem Geschehen der globalen Erwärmung: Vieles findet gleichzeitig statt, der Zusammenhang bleibt allgemein, die Ereignisse zerstückelt, hier taut ein Eisschild, dort herrscht Dürre, hier bleichen die Korallen aus, dort brennen die Wälder, und noch anderswo werden sie abgebrannt, hier ergehen sich verantwortungslose Staatsoberhäupter in Hetzreden, dort üben sich die reichen Moralist\*innen im "Konsumverzicht", während die Armen gar nicht die Wahl haben. Die Frage, ob die Gesellschaften jenseits ihrer technologischen Apparate – die zunehmend nur mehr als bloße Vorübungen künstlicher Intelligenzen gedacht zu sein scheinen - etwas zu lernen vermögen, bleibt wohl vor allem deswegen immer noch zu beantworten, weil man sich vor der offensichtlichen Antwort fürchtet. Jedenfalls scheint in vielen Öffentlichkeiten heutzutage die Erwartung vorzuherrschen, dass das nicht-spezialistische Lernen, das man bis vor einigen Jahrzehnten solchen Disziplinen wie der nationsbildenden Pädagogik anvertrauen zu können glaubte, künftig am ehesten noch maschinell möglich sein werde. In der politischen Theorie haben sich manche schon an diese Erwartung angepasst. So baut der "Akzelerationismus" auf die Spontaneität und die Manipulation technologischer Entwicklungen als einzige Möglichkeit für einen entscheidenden Zugewinn an revolutionärer Handlungsfähigkeit. Erschien in der antiken Tragödie zum Abschluss die Gottheit am hinter den Kulissen verborgenen Hebekran, soll heute der Kran selbst auf der Bühne zu stehen kommen. Der Zweck jedoch bleibt gleich: ein Ende zu finden, und zwar nicht irgendeines, sondern eines der erfolgreich angewandten Rettungsgerätschaften.

86. Leerer Stuhl am höchsten Gericht. Die Verhältnisse zwischen Natur und Kultur werden seit Jahrhunderten gerichtlich aufgearbeitet. Es handelt sich um einen Zivilprozess der menschengemachten Welt, in dem die Philosophen als Anwälte (vom Typus des "ambulance chaser") auftreten, um von der Natur, die sich selbst vertritt, ein größeres Erbteil abzufordern. Der Prozess hat nach Aktenlage im Jahr 1755 begonnen, als das Erdbeben von Lissabon dem Anwalt Voltaire den Anlass zur Einreichung der Klage lieferte. Wie ungerecht war die Geschehensmacht zwischen den städtebauenden Menschen und dem städtezerstörenden Planeten verteilt! War einige Jahrzehnte zuvor Leibniz noch als Anwalt Gottes ("oder der Natur", obwohl er keineswegs Spinozist war) aufgetreten und hatte der "besten aller möglichen Welten" auch die bestmögliche Verteilungsgerechtigkeit zwischen Menschenwerk und Schöpfungswelt bescheinigt, verwarf Voltaires Anklage diesen Schiedsspruch. Das höchste Gericht, das nur aus dem leeren Sitz besteht, auf dem die Gottheit selbst zu sitzen käme, wenn sie denn einmal einträfe, war zu einem Prozess genötigt, der seitdem zu keinem Ende findet. Außerhalb des Gerichtssaals ist der Natur im Lauf des Verfahrens solcher Schaden zugefügt worden, dass ihr inzwischen ein Gros eigener, ebenso selbst ernannter Anwälte mit einer Gegenklage zu Hilfe kommt. Das Problem der Verteilungsgerechtigkeit zwischen den getrennten Parteien bleibt dabei immer dasselbe. Übrigens verständlich, denn ohne irgendeinen Gerechtigkeitsbegriff kann man kaum über Schaden und Nachteil reden, und unter den möglichen Gerechtigkeitsbegriffen ist der die Verteilung betreffende im Zivilrecht zweifellos der zweckmäßigste. Die Pandemie ist das erste Argument seit Längerem, das der voltaireschen Partei wieder einmal zu nützen verspricht. Aber die Anwaltschaft der Gegenseite ist nicht faul und verweist auf die Gewinne der Luft- und Wasserqualität, die aus den Regierungsmaßnahmen gegen die Seuche entstanden seien. Besteht Aussicht, aus dieser merkwürdigen Bewusstseinslage auszutreten? Allenfalls durch einen Prozess gegen den Prozess, gegen seine eigene Ungerechtigkeit und seine widrigen Weiterungen - doch vor welchem Gericht? Gibt es eine höhere Instanz als jenen leeren Stuhl? Anthropozänprobleme sind auch Theodizeeprobleme, selbst dort, wo man die alten Theodizeeprobleme in Grund und Boden zu kritisieren versucht.

87. Auge um Auge. Gerechtigkeit ist ein vielseitig auslegbarer Begriff. Neben der Verteilung, der Distribution, steht zum Beispiel auch die Retribution, das strafende Heimzahlen, zur Verfügung, das die Metapher des Gerichtshofs nicht benötigt. Die Pandemie als "Rache" der gequälten Natur ist vielfach andiskutiert worden. Die Rache bildet eine Antinomie der Moral; sie kompensiert eine erlittene, moralisch anstößige Verletzung durch eine zugefügte. Das moralische Recht, das aus der Verletzung erwächst, fordert das moralische Unrecht. An der Flut, die einem das Haus zerstört hat. will man sich zwar meist nicht rächen (es sei denn, man anthropomorphisiert sie über das Gebührliche weit hinaus). Aber dem Nachbarn, der einem das Haus angezündet hat, würde man nur zu gern das seine niederbrennen. Das zivilisatorische Selbstverständnis Europas (grosso modo) ist seit Aufkommen des Christentums eines der Unterdrückung der Rache. Der Staat übernimmt die Retribution. Der moralische Impetus zur Rache wird gebrochen. Wo dies nicht geschieht, attestiert man Barbarei und Atavismus. Das Gefüge ethischer Normen erfreut sich keiner Autonomie, sondern wird durch das Politische (und das Religiöse und das Recht) gegängelt. Die Gerichte geraten aber in der Folge selbst unter moralischen Rechtfertigungsdruck. Sie müssen eine plausible Auslegung von "Gerechtigkeit" erreichen. So herrscht eine Art Gewaltenteilung und eine Illusion der systematischen Einrichtung, die dem traditionellen politischen Denken abgelauscht ist. Das Motiv einer Rache der Natur an der Menschheit ist in dieser Hinsicht interessant, nicht zuletzt, weil es ähnlich dem Widersinn des Politischen die gegebenen Verhältnisse auch stabilisiert. Doch sieht man, dass der Gedanke einer solchen Auslegung des Virus sofort im Nirgendwo endet. Er bezeichnet den Endpunkt der theoriebildenden Allegorie. Die schiere moralische Befriedigung der Rache, und zwar selbst wenn sie an einem selbst vollzogen wird und so von der eigenen Schuld befreit, lässt sich davon allerdings nicht beeindrucken. Hier hätte man einmal ein genuines "moralisches Gefühl", nämlich eines, das sich jenen ästhetischen Kontrollnormen, die über die Allegorie regieren, entzieht.

88. Die Staatsverlassenen. Auch historisch ist eine der zentralen Denkfiguren der Quarantäne die Absonderung und folglich die Einsamkeit. "Isolation" als "Gebot der Stunde" reproduziert auf der Ebene des einzelnen Gemüts die Illusionen der vollständigen Trennung und die Strategien der Immunisierung. Die weniger philosophische Variante der abstrakten Robinsonade besteht darin, sich gegen die kollektiven Immunisierungen zu immunisieren. Schon lange vor der Pandemie hatte sich das Muster der Impfgegnerschaft herausgebildet. Der Körper - häufig nicht einmal der eigene, sondern der des eigenen Kindes – soll aus dem Körper der Gesellschaft, der durch die Immunisierung als einheitliches Gebilde konstituiert wird, herausgehalten werden (zum Beispiel, weil der Körper der Gesellschaft verclownt ist). Es scheint, dass hier eine symbolische Verweigerung der Vergesellschaftung stattfindet und dass dieser Bedeutungsgehalt die Attraktivität der Auflehnung gegen die Impfung ausmacht. Es liegt nahe, darin eine Reaktion auf die Empfindung mangelnder Fürsorge durch die staatlichen Organe zu sehen, in denen sich die gesellschaftliche Handlungsmacht manifestiert. Die enorme Zunahme an verschwörungstheoretischem Denken seit einigen Jahren ist vermutlich nicht einfach dem Opportunismus gesteigerter Verfügbarkeit in neuen Medien geschuldet; und auch nicht bloß der simplen Zunahme der Produktion solcher Theorien, die wie Konsumprodukte funktionieren und aus Gründen der Marktkonkurrenz eine immer weiter ausdifferenzierte Produktpalette bilden. Verschwörungstheorien sind verwirrend divers; aber sie gehören einem einheitlichen Genre an, und ihre Anhänger erweitern die Einstiegsparanoia zum paranoiden System, weil eben eine einzige leere Mitte umkreist wird - der unsouveräne Schiffbruch des Staatsschiffs, die Souveränitätsfantasie einer Insel, Das Muster ist dem des humanitären Bruchs eng verwandt. Stets wird ein landläufiges Fürrichtighalten triumphal überboten. Impfkampagnen gehören historisch zum Paradigma des medizinischen Humanitarismus. Der Pionier der systematischen Pockenimpfung zum Beispiel, der englische Landarzt Edward Jenner, vermittelte der Gesellschaft ein neues Verhalten und ein neues Verfahren, auf dessen Patentierung - also Kommensurabilisierung in Tauschwert - er verzichtete, sodass er die Immunität als inkommensurablen Wert zu setzen vermochte. Die spätere Ökonomisierung von Impfungen stellte diesem Wert nur die Möglichkeit einer monetären Wertbildung zur Seite, hat ihn aber nie völlig aufgehoben. Man kann vielleicht präzisieren, dass die Impfgegnerschaft als Negativ des humanitären Bruchs auftritt, als Antihumanitarismus. Das könnte auch bedeuten, dass heutzutage Vergesellschaftung in entscheidender Weise auf humanitäre Motive zurückgreift (wir erfahren uns als zusammengehörig, indem wir auch gegenüber entfernt Leidenden Verpflichtungen anerkennen). Auch das antihumanitäre Verhalten vollzieht sich jedenfalls im Medium ethischen Geschehens, sodass es immer schon zum Teil gegen die politische Handlungsmacht immunisiert ist. Die Wut, die sich darin ausbreitet, ist ein Kraut, das auf dem Feld der moralischen Gefühle wächst, da sie aus einer Empfindung des Unrechts entsteht. Impfverweigerung ist eine Art Rache an Staat und Gesellschaft, nämlich eine auf Retribution und somit Unmittelbarkeit setzende Auslegung von Gerechtigkeit. Der Staat kann die Verschwörungstheoretiker\*innen nicht dadurch zurückgewinnen, dass er die Fürsorgeleistungen wieder vermehrt, wie die Pandemielage nebenbei auch verdeutlicht. Denn Distribution als vermittelte Gerechtigkeit spricht nicht zum Bedürfnis nach Retribution. Tatsächlich stellt die Pandemie sogar die Frage, ob distributionsbasierte sozialdemokratische Fürsorgesysteme historisch singulär sind, ob sie mehr als einmal aufgebaut und ob sie nach ihrer Demontage überhaupt wiederhergestellt werden können. Das nötige Zutrauen in die politische Handlungsfähigkeit ist vielleicht nicht wiederzugewinnen. Das Zeitfenster des sozialdemokratischen Progressismus wäre nicht einfach geschlossen, sondern zugemauert worden. Am

Ende möchte man beinahe meinen, die moralische Sprache, in diesem Fall die der Retribution, werde gegen jene politische Sprache gerichtet, mit deren Hilfe diese Vermauerung bewerkstelligt worden ist. Dieser Vorgang ließe sich allerdings ironischerweise als Artenschutz für Sars-CoV-2 auslegen. Die Weltgesundheitsorganisation befürchtete bald, dass es nicht mehr möglich sein werde, das Virus durch eine Impfkampagne vollständig zu unterdrücken, weil die Zahl der erklärten Impfverweigerer zu groß sei. Der Antihumanitarismus der Verschwörungstheorie und die Antipolitik des Virus verbünden sich und stabilisieren die Ökologie des Virus. Die historische Einmaligkeit nimmt Einfluss auf die Wiederholungsstruktur Seuche – auch eine auswärtige Beziehung.

89. Nachspiel der Arche Noah. Hinter den Phantasmagorien der Isolation offenbart sich schließlich einmal mehr die kulturelle Gestalt des Narzissmus; die Pandemie legt auch diese Blöße offen. Die Söhne Noahs – der, indem er einer göttlichen Offenbarung gehorchte, zum erfolgreichsten Selbstisolierer aller Zeiten (auch der mythischen) avanciert war – entdecken das Bloßliegen seiner Blöße, und die braven Sem und Japhet decken sie zu, während der weniger brave Ham darüber spottet und bestraft wird. In der Tat belohnen die nachbiblischen Gesellschaften immer noch diejenigen, die diese Blöße des selbstisolierenden Individu-

Diesem und ähnlichen Berichten zufolge: https://futurezone.at/science/trotz-impfung-coronavirus-verschwindet-vielleicht-nie-wieder/400841282 [28.7.2020].

ums verbergen helfen und dessen betrunkene Träume nicht durch lautes Gelächter stören. Es gibt eine Phantasmagorie der Rettung, die sich auch durch die Geschichte Noahs zieht, der "das Leben" als solches rettet, indem er die Tiere paarweise in seine Arche mitnimmt. Auf einsamen Inseln, so auf Spitzbergen, arbeitet man an modernistischen Neuerfindungen der Arche (das dortige Archiv sämtlicher Pflanzensamen ist nach jüngeren Zeitungsmeldungen bereits jetzt vom tauenden Permafrost bedroht).6 Die ähnlich gelagerte Fantasie von der Archivierung der Kultur – dass doch wenigstens unser "Wertvollstes" bewahrt werden möge, und wenn man es auch auf goldene Schallplatten gepresst in den Weltraum schießen muss, wie es im Fall der Voyager-Raumsonden geschah - verweist in eine ähnliche Richtung. Der totale Kontrollverlust, die Unsteuerbarkeit der Arche, die ja ein bloßer Kasten ohne Ruder oder Segel ist, ergibt sich interessanterweise bereits aus der biblischen Geschichte. Dass das Gefährt schließlich auf dem Ararat anlandet, ist nur eine zufällige (bzw. göttlich-mirakulöse) Fügung. Dass der Mensch auf die Dauer nichts rettet, weder sich noch die anderen noch das andere, wäre daraus vielleicht schon zu lernen gewesen. Die Einzelnen sind keine Rettungsboote, nicht einmal ihrer selbst. "Alles" kann nicht gerettet werden.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Nach Medienberichten über den *Svalbard Global Seed Vault* von 2018, vgl. https://www.abc.net.au/news/2018-09-22/doomsday-vault-to-plug-leak-caused-by-climate-change/10291928 [28.7,2020].

90. Nicht mehr zu retten. Wenn nichts mehr zu retten ist, wenn – etwa im Zusammenhang mit den sogenannten "Kippelementen" des Klimawandels kein völlig unwahrscheinliches Szenario – der Handlungsspielraum für eine Rettung sich schließt und ein "apokalyptisches" Ende absehbar ist, wird dann noch jemand Geschichte schreiben wollen? Die Textur der Geschichte ist die einer humanitären Bewegung. Sie rettet etwas, die Vergangenheit - oder sogar die Toten - oder die Lebenden als Tote der Zukunft -, zum Beispiel vor dem Vergessen oder dem Totalverlust. Archive und Museen, aber auch die Textform der geschriebenen Geschichte, die sich in eine Zukunft jenseits der Leben der Schreibenden projiziert, sind Institutionen der Rettung. Das Gerettete, statt von der Unordnung der Welt verschlungen zu werden, kommt an in der moralischen Ordnung des Wirklichen, an seinem genau festgelegten Bestimmungsort (das Erwachsenwerden ist auch eine Art Rettung und wird oftmals so erzählt). Wie die heutige "westliche" Geschichtskultur - und anderswo ist sie häufig auch nicht so anders - ohne diesen Impuls aussähe, wie sie funktionieren könnte, ohne den moralischen Drang zur Rettung, ist durchaus eine interessante Frage. Selbst wenn diese Geschichtsschreibung zum Beispiel darauf verfiele, nur mehr Anklage zu erheben und die Schuld an der Katastrophe zu dokumentieren, würde sie doch noch diese Schuld, die ja nicht nur die Tatsache des begangenen Unrechts, sondern immer auch die Erinnerung an diese Tatsache ist, zu retten versuchen, Gesetzt den Fall, die Menschheit käme wirklich vollständig an ihr Ende, dann wäre wohl der einzige denkbare Zweck einer noch fortgesetzten Geschichtsschreibung der einer Dokumentation der Freude über dieses kommende Ende. Das offenbarte Weltende galt etwa den Christen ja als Ziel ihrer Sehnsüchte, Entfesselung als Erlösung, als Zerbrechen der Türen des Gefängnisses Welt, als Rettung aus deren Schiffbruch und Abschaffung jeglicher Klaustrophobie. Stellt sich nur die Frage, welches Gegengewicht steht dann noch gegen die Agoraphobie zur Verfügung?

91. Abschied von der "säkularisierten Eschatologie". Das wesentlich von Nietzsche begründete, dann von Karl Löwith entwickelte Argument über das moderne Geschichtsbewusstsein als "säkularisierte Eschatologie" war folgendermaßen konstruiert:7 Im historischen Wissen geht es, anders als man vielleicht meinen könnte, primär um die Zukunft. Die aus dem Judentum übernommene christliche Heilslehre berichtet von einem allmächtigen Gott, der über eine folglich unvorhersagbare Zukunft souverän bestimmt und mit Hilfe von Offenbarungsereignissen gelegentlich darüber informiert, jedoch so selten, dass sich kein geschlossenes Bild ergibt. Übrigens kann die Gottheit ihre Meinung auch ändern. So bleibt die Zukunft offen, auf das zwar angekündigte, aber nicht präzise terminierte Ende kann man nur warten. Die Offenheit der Zukunft

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 1, Berlin: de Gruyter <sup>2</sup>1988, bes. §8; Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart: Kohlhammer 1953.

wird durch die Offenheit der Vergangenheit bestätigt. Alle Ereignisse, die schon stattgefunden haben, waren kontingent, singulär und von keinem noch früheren Zeitpunkt aus vorhersagbar. Die Geschichtsschreibung belegt diese Abfolge sinnloser Singularitäten. In der heidnischen Antike hingegen hatte man sich die Weltzeit anders gedacht. Die Ereignisse neigten zur Wiederholung. Die Orakel gaben zwar ebenfalls recht ungewisse Auskunft über eine nicht ganz zu fassende Zukunft, aber letztlich war deren Wandlungsfähigkeit durch die stabile Verfassung der Welt eingerahmt und keiner göttlichen Willkür unterworfen. Die Weltzeit war ewig, sie hatte weder Anfang noch Ende. Infolge der "jüdisch-christlichen" Auffassung der Zeit der Welt entstand hingegen eine Kultur des mal mehr, mal weniger erwartungsvollen, zugleich angstbesetzten Wartens auf das angekündigte Weltende. Doch allmählich verschwand die Ankündigung aus dem kulturellen Bewusstsein. Übrig blieb nur der offene Zukunftshorizont, dessen Offenheit man allerdings so wenig ertragen konnte, dass man ihn mit mehr oder weniger sorgfältig gebauten Argumenten für die Fortschrittlichkeit des gesamten historischen Prozesses einzuschränken versuchte. In diesen Argumenten manifestierte sich sozusagen der Phantomschmerz des amputierten wörtlichen "Glaubens" an die Apokalypse des Johannes als eines Versprechens der Gottheit. Für Löwith und alle anderen Anhänger dieses Arguments ist immer klar gewesen, dass die dominante Gefühlslage apokalyptischer Kulturen die Angst gewesen und dass selbst der optimistische Fortschrittsglaube aus dieser Angst entstanden sei. Als Philosophen wollten sie sich, vielleicht sogar uns alle, von dieser Angst befreien. Die freudige Erwartung des Endes, die man in aller historischen Apokalyptik auch hätte beobachten können, ist in diesem Argument nicht abgebildet. Nur wenn es gelänge, neben der Angst auch diese Freude auf säkularem Weg zu reproduzieren, könnten Löwiths Argument und seine neueren Versionen Plausibilität beanspruchen. Erst ein Geschichtsverständnis, das sich in freudiger Erwartung des Endes gewissermaßen selbst aufhöbe, könnte Anspruch darauf machen, Eschatologie tatsächlich säkularisiert zu haben. Bevor eine solche Lage eintritt, muss man die Kultur der Geschichtlichkeit wohl anders rekonstruieren, zum Beispiel vermittels der humanitaristischen Moralkultur der "Rettung" und ihrer biblischen Referenz, der Arche Noah und der Blöße Noahs.

92. Was Narziss im Teich erblickte. Die Eigenliebe als moralphilosophisches Problem von Rang ist eine weitere Spezialität Nietzsches. Die Möglichkeiten des Widerspruchs gegen die selbstverleugnende altruistische Struktur moderner Analysen des moralischen Urteils spielt er mit größerer Subtilität durch als andere "amoralistische" Vorgänger (zu erwähnen wäre Max Stirner). Die deontologische Ethik der Pflichterfüllung bestand ja auf der völligen Absehung vom Begehren der Einzelnen, die utilitaristische Folgenanalyse auf der Allgemeinheit der Nützlichkeit der Handlungen, nicht bloß ihrem Beitrag zur Verfolgung von Einzelinteressen. Die antike Tugendethik hinge-

gen hatte in ihrer Wendung auf das "gute" und "richtige Leben" des Individuums das Glück im weiteren Zusammenhang des Lebens für wichtiger gehalten. Nietzsche steuerte hierzu nun eine Forderung der Reflexivität bei. Das moralische Urteil, wenn es ihm nicht gelingt, das Selbst mit sich zu versöhnen, wird nur zur weiteren Quelle des Unglücks. So gäbe es an der Eigenliebe nichts zu verachten. Dennoch kommt Nietzsche nicht mit ihr ins Reine, sucht nach einer Fundierung, die sie ermöglichen soll, zunächst insbesondere der historischen "Größe", später des Über-Seins des Übermenschen, das den inkommensurablen Wert des Selbst begründen und dauerhaft stabilisieren soll. Den Stachel des Zweifels, des Mangels, der Ungewissheit und der Unstetheit der Eigenliebe empfindet er höchst schmerzhaft. Man könnte allerdings sagen, dass die Verengung des weiten Felds der Gefühle über sich selbst auf ein einziges, die "Liebe", letztlich immer zum Scheitern verurteilt sein wird. Narziss misslingt es, im Spiegel mehr als das geliebte Selbst zu sehen. Dabei müsste er sich im Spiegel auch fremd werden können. So verspottet Ovid den Narziss – nicht zufällig ein fehlgeleiteter Jüngling (die Mythen der Metamorphosen verfremden einen Grundtypus der historischen Erzählung) - wegen seiner Monotonie, zugleich auch seine unglückliche Verehrerin Echo wegen der ihren. Als kulturelle Formation (nicht völlig identisch mit der psychologischen) ist der Narzissmus ebendies, die monotone Verengung des Affektlebens auf das Einverständnis mit sich selbst, das in einen unrettbaren Zustand eintritt.

93. Der schöne Tod. In der kapitalistischen Konsumwelt entstehen neue Formen der Askese, und die Idee ethischer Reinheit hat Konjunktur. Es gibt eine Version dieser Reinheit, die ersehnt und erträumt wird, nicht um der Therapie der Verhältnisse des Lebens willen, sondern um vor dem kollektiven Ableben der Spezies, der einzelnen Kulturen, der Individuen die Dinge in Ordnung, Ordnung in die Dinge zu bringen. Die ethische Norm wird hier dienstbar gemacht für eine Ästhetisierung des Todes. Man fragt: Was bleibt von uns, wenn es uns nicht mehr gibt? Und man antwortet: Es soll doch etwas Ansprechendes auf unserem Grab blühen. Man stellt sich, und sei es Jahrhunderttausende später, den Besuch von Außerirdischen auf unserem entvölkerten, leblosen Planeten vor und fragt sich: Welchen Reim werden sie sich auf uns machen, welche Zeile lässt sich unserem Ende hinzufügen, dass eine paarige Harmonie entstehe? Die Einzelnen wollen das "Ich wenigstens…" ihrer eigenen postumen Rechtfertigung in ihre Testamente schreiben. Die Tugend ist immer schon als Grabmal gedacht, also eine Vereinnahmung, eine Ausbeutung der Totenruhe für die Unruhe der Lebendigen (ein Umstand, den die Tugendethik sehr vernachlässigt hat). Zum Weltende sollen immer noch "die Blümlein alle", die ich mir gab, auf meinem Grabe blühen. Vermutlich Narzissen (... a crowd, / a host, of golden daffodils). Die Pandemie immerhin scheint (auf den ersten Blick) mit diesem Modus der Nutzung moralischer Normen gebrochen zu haben. Der Tod am Ventilator ist hässlich, sowohl plötzlich als auch langsam, die Verhältnisse konstitutiv ungeordnet,

Kontaktsperren isolieren die Sterbenden noch zusätzlich, und alles geschieht hinter Unmengen an Kunststoff und zur Musik der Apparaturen. Der Tod kommt ungereimt. Das Pneuma bleibt so lange technisch ersetzbar, bis der Organismus trotzdem kollabiert.

94. Ecce Homo. Der schöne Tod kann als Ersatz für den rechten Tod auftreten, für die Vollendung der Rechtfertigung der Person oder des endenden Kollektivs im Übergang in die "Ewigkeit". Die Beschäftigung mit der Ästhetisierung des Endes der Menschheit soll den Mangel an moralischer Integrität kompensieren, der im Faktum des Anthropozäns empfunden wird. In der Schönheit erhofft man sich einen Schleichweg in den Zustand der Rechtfertigung. Das Unsichtbarmachen, die Unzugänglichkeit des Todes für eine solche Ästhetisierung ist Teil der erprobten Normalität von Seuchenlagen. Doch ist dabei zu unterscheiden zwischen euphemistischer Unsichtbarkeit und echter, aktivem Vergessen geschuldeter Unsichtbarkeit. Im Zug der gegenwärtigen Pandemie traf man zum Beispiel bald auf spezialistische Darstellungen der sogenannten Hongkong-Grippe von 1968, die selbst ihre Zeitzeugen weitgehend vergessen zu haben schienen. Anders bei der Spanischen Grippe von 1918 bis 1920, die im kollektiven Gedächtnis auch vor der gegenwärtigen Pandemie noch verzeichnet war. Im Hinblick auf die (künftige) Erinnerung gehört Covid-19 vermutlich zur selben Kategorie wie die Spanische Grippe; die Unterdrückung von Historisierung stand bereits nach wenigen Wochen nicht mehr zur Verfügung. Allerdings haben alle diese Pandemien die Bildlosigkeit ihrer Toten gemeinsam. Was ist erforderlich, damit - und was geschieht, wenn - die Toten ins Bildgedächtnis hineingezogen werden? Im Fall von HIV/Aids verleugneten die meisten Gesellschaften die Gefahr der Ansteckung, indem sie das Infektionsgeschehen "unsichtbaren" Gruppen zuschrieben, denen man nicht zubilligen wollte, die gesellschaftliche Allgemeinheit repräsentieren zu können (die Schwulen, die Süchtigen). Das Leiden an dieser Krankheit erschien nicht als universal, weil es nur Randgruppen zu betreffen schien, die an ihrem Verhalten außerdem selbst schuld sein sollten. Diese Form von Unsichtbarmachung durch moralisches Stigma wurde bekämpft, und der Kampf wurde in erheblichem Maß mit bildlichen Mitteln geführt. Er schloss Repräsentationen der Sterbenden und Toten mit ein, Bilder der ausgemergelten Körper junger, oft bärtiger Männer auf dieser oder jener Seite des Todes, die den ikonischen Typus Christus am Kreuz zitierten, freilich ohne eine Streckung der Arme, die den Appell an das unbewusste Bildgedächtnis christlich geprägter Gesellschaften vermutlich sogar weniger wirksam gemacht hätte.8 Die Menschwerdung der Gottheit vollendet sich in ihrem Tod. Der sterbende Gott besetzt die Stelle der Toten insgesamt und beansprucht damit das Maximum an Repräsentativität für die Menschheit. Dieser Opfertod ist der Inbegriff des moralisch gerechtfertigten Todes;

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Genannt seien David Wojnarowiczs Aufnahmen des toten Fotografen Peter Hujar (von 1987/1988) als vielleicht bekannteste, zugleich sublimierteste Varianten dieses ikonografischen Typus.

zugleich der am weitläufigsten ästhetisierte Tod der christlichen Ikonografie. Diese Stelle des universalen Humanums der Sterblichkeit bleibt im mehr oder weniger nachchristlichen Europa unerlässlich für jede Ästhetisierung des Todes. Die Bindung der Schönheit an das moralische Gute wird dadurch immer weniger lösbar. Im entstehenden Bildgedächtnis der gegenwärtigen Pandemie wird die Stelle des Kruzifixes durch den Euphemismus ersetzt; dessen "Schönheit" (im Präfix "eu-" beschlossen) konstituiert bereits die Lücke, durch die der Erlöser in die Seuche eintreten soll, um die narzisstische Monotonie der kollektiven Rechtfertigung zu verwirklichen. Es ist ein perfektes, geschlossenes System der Ästhetisierung. Zeigen und Verbergen führen zum selben Ergebnis. Dieses System kommt als letzte Reserve zum Einsatz, um die Pandemie in die symbolische Ordnung einzugliedern. Wie das Beispiel von HIV/Aids zeigt, handelt es sich um ein etabliertes Muster. Die ästhetisierende Repräsentation der Toten (durch Zeigen und Verbergen gleichermaßen) scheint eine genuine Historisierungsleistung zu sein, denn sie weist den Platz des erfolgreich vergesellschaften Menschen an, und zwar, indem sie den Toten einen Platz zuweist. "Unsere Geschichte" fällt zusammen mit "unseren Toten" (ein Schema, das die christliche Heilsgeschichte menschheitlich universalisiert hat). Doch hätte Agamben dann nicht unrecht, und müsste nicht die Geschichtlichkeit ebenfalls als Ausdruck der rituellen Totenfürsorge verstanden werden?

95. Wenn mir's nur gruselte. Das grimmsche Märchen vom Fürchtenlernen handelt von einem Defizit, das korrigiert werden soll. Verschiedene Instanzen versuchen sich an diesem Vorhaben in immer derselben Weise. Der angstfreie Protagonist - ein weiterer fehlgeleiteter Jüngling - wird zunächst mit vorgespielten, dann echten Gespenstern konfrontiert, die ihm beibringen sollen, was er nicht weiß und kann. Diese Konfrontationen scheitern. Sowohl die falschen als auch die echten Gespenster werden unterschiedslos zu Objekten spektakulärer Gewaltakte. Allerdings geschieht ein erheblicher Teil dieser zerstörerischen Taten ohne Arg. Der Protagonist versteht offenbar nicht recht, dass die Toten tot sind. Es misslingt ihm, sie als Tote überhaupt wahrzunehmen und die Bedeutung des Totseins zu erfassen (keine Variante von dessen Ästhetisierung kann ihn erreichen). Er hält den Tod für eine Fortsetzung des Lebens mit anderen Mitteln. Als ihm etwa geraten wird, eine Nacht unter dem Galgen zuzubringen, wo er gewiss das Gruseln lernen werde, nimmt er die Gehängten herunter, um sie am Feuer zu wärmen, steckt sie dann jedoch versehentlich in Brand. Im verwunschenen Schloss begegnen ihm die Gespenster teils als Dämonen, teils aber auch als Tote, und auch hier versucht er, einen der Letzteren wiederzubeleben, indem er sich neben ihn in den Sarg legt, um ihn aufzuwärmen (eine nekrophile Anwandlung?). Der humanitäre Impuls in der modernen Geschichtsschreibung, die Toten in irgendeiner Weise retten zu können, beruht auf einer strukturell ähnlichen Uneinsichtigkeit. Rettung ist Freisetzung aus

einem Notstand und dient nicht dazu, Ordnung herzustellen. In der Geschichtsschreibung herrscht eine gewisse Ungläubigkeit, dass die Toten wirklich tot sind. Der ihnen angewiesene Platz - sei es als namhafte historische Akteur\*innen, sei es als anonyme Mitglieder mehr oder weniger abstrakter Kollektive wird beständig überprüft und revidiert, denn gegebenenfalls sollen sie vor den scheinbaren Notständen gerettet werden, die sich aus früheren Platzanweisungen ergeben haben (Revisionen, Selbstkorrekturen, Kehrtwenden, Umwertungen sind Hauptgeschäfte historischer Forschung). Die spezielle Redundanz der Geschichtsschreibung liegt darin, dass sie immer nur aufs Neue nachweist, dass die Toten tot sind (nämlich unrettbar, bei sich, von sich aus keiner rituellen Praxis bedürftig und aller Gemeinschaft mit den Lebenden verlustig). Auch der Geschichtswissenschaft gelingt es nicht, die Spukgestalten, die in der Theorie umgehen - es sei an Jacques Derridas Überlegungen zu diesen Gespenstern erinnert9 –, in der geforderten Manier zu fürchten. Wieder das Vexierbild von Theorie und Phobie ("Phobie" ließe sich vielleicht sogar als gelernte Furcht definieren), und die Geschichtlichkeit fungiert als Gegenbild. Die hemmungslose Gewalttätigkeit des Jünglings im Märchen wäre vielleicht sogar als Korrelat der unseligen Neigung des historischen Bewusstseins zur Privilegierung von Gewaltereignissen lesbar. Wo Blut fließt, ist die Historisierung immer sofort zur

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Jacques Derrida, Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale [1993], Frankfurt a.M.: Fischer 1995.

Stelle. Sie privilegiert die Wunde gegenüber der Verwundbarkeit. Bei anderen Geschehenstypen hingegen verfährt sie viel wählerischer und zögerlicher. Wenn der Lehrbotschaft des Märchens zu trauen ist, ist dieser Hang zur Gewalt die Folge einer Unfähigkeit zur Angst. Die kulturellen Instanzen, in denen das Gespensterwesen und der Umgang mit den Toten verwaltet werden, treten auf, um die rechte Furcht zu lehren. "I want you to panic!" ist die heutige Version dieser Lektion. Die besondere auswärtige Beziehung der Theorie zur Geschichte besteht in diesem Begehren, dass die Geschichte lernen solle, sich in der rechten Manier zu fürchten, das heißt nicht zuletzt: sich selbst zu fürchten. Der gewalttätige Jüngling im Märchen ist schließlich fürchterlicher als die Gespenster, denen er den Garaus macht. Die Frage, was geschähe, wenn die Geschichtlichkeit - oder, als ihre Parodie, die Pandemiegeschichtlichkeit - sich dem Erlernen dieser Furcht verweigerte, stellt sich die Theorie nicht. Stattdessen arbeitet sie dagegen an, dass diese Frage überhaupt zur Sprache kommt, und nähert sich damit zugleich einem Eingeständnis ihrer Ohnmacht als uneigentliche Heilkunst. Doch zugegeben, die ungelehrige Geschichtlichkeit schützt die Theorie auch davor, sich zu guter Letzt ihre eigene Bestattungsfeier zu organisieren. Im Märchen heiratet der Jüngling die Prinzessin der Normalität; doch das Fürchten lernt er erst, als die Kammerdienerin auf den Gedanken verfällt, ihm einen Eimer Fische ins Ehebett zu gießen. So obsiegt die Absurdität: für die Fische.

96. Das Unverhoffte. Johann Peter Hebels Kalendergeschichte "Unverhofftes Wiedersehen" ist auch ein Dokument der Herabsetzung und Entwertung des Historischen. Im Format der Almanach-Erzählung einer unerhörten Begebenheit berichtet Hebel von einem jungen Bergmann im schwedischen Falun, der bei einem Grubenunglück ums Leben kommt und seine Braut in Trauer zurücklässt. Jahrzehnte später wird der in Vitriol konservierte Leichnam bei Minenarbeiten freigelegt und in den Ort hinabgetragen. Niemand erkennt ihn mehr bis auf die alt gewordene Braut, die ihm die Beerdigung als Hochzeit ausrichtet. Das Vergehen der Jahre zwischen dem Unglück und der Auffindung der Mumie erzählt Hebel in komisch kontrastierenden Sätzen, in denen nichts zusammenpasst und sich die großen Ereignisse des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, die Kriege, Revolutionen, Königstode, überstürzen, während die Routinen der Arbeit ihren immer gleichen Gang gehen. Das Leben der Braut wird von diesen großen Zeichen der stumpfsinnig vergehenden Zeit - Ereignis und Struktur in ihren immer neuen, immer gleichen Wendungen - ganz überdeckt und überhaupt nicht erzählt. Nur dass sie ihren Bräutigam nie vergessen hat, wird mitgeteilt. Und diese eine Mitteilung löscht die Bedeutung alles dessen aus, was Hebel in so wegwerfender Manier auflistet. Die bloße Erinnerung an den geliebten Toten übersteigt alles Geschehene und Geschehende. Die Ereignisse selbst sind nur Abraum, Müll der Arbeit im Bergwerk der Menschheitsgeschichte, und mit dem sogenannten Leben, in dem man nicht viel mehr als Last und Mühe

der historischen Struktur gehabt hat, verhält es sich kaum anders. Der Tote, der aus dem Berg herausfällt. durchbricht diese sinnlose Anhäufung. Die alte Braut beschließt Hebels Geschichte mit der Sentenz, was die Erde einmal wieder hergegeben habe, werde sie zum zweiten Male auch nicht behalten wollen. So wird das Wiedersehen mit dem Toten zum Zeichen einer Gnadenverfassung der wirklichen Welt selbst. Und wegen der Verschränkung von Phobie und Intelligibilität besteht eine Korrelation von Gnade und Unverständlichkeit, eine eigenartige Tröstlichkeit des Absurden. Keine unserer Phobien wird sich bestätigen; diese Art der Verständlichkeit der Welt wird durch den Eintritt des "Unverhofften" zunichtegemacht. Die Geschichte, sei es als Angst- oder als Hoffnungsraum und selbst als Raum der Indifferenz und des Erduldens, wird verworfen, das kantische Trilemma entfällt. Leicht könnte man sich mokieren: Wie im Skat, der Kreuzbube Theologie sticht alle anderen Karten. Aber es handelt sich um ein Nullspiel. Hebels Verschränkung der religiösen Referenz (Wiederauferstehung der Toten) und des profanen Ereignisses (Auffindung einer Mumie) entwertet auch die Heilsgeschichte (eben zusammen mit allem anderen Geschichtlichen). Denn das "unverhofft" des Titels betrifft auch die tradierte Offenbarung und die angebliche Sicherheit des Glaubens und der Gläubigen im Bund Gottes und seiner Gemeinde. Die Braut in der Erzählung nimmt von ihrem toten Bräutigam Besitz nicht in dem Sinn, dass dadurch eine Gemeinschaft der Lebenden entstünde oder bekräftigt würde, sondern so, dass dadurch eine Gemeinschaft der Toten

gestiftet wird. Die alte Frau begreift sich selbst als schon zur Seite der Toten gehörig und hat mit den Lebenden in ihrem Dorf oder ihrem Städtchen nichts mehr zu tun. So geht es auch mit ihrer religiösen Hoffnung, die der Erzähler nur mehr referiert, nicht kommentiert. Auch der Gott, dem sie die Gnade des Wiedersehens mit dem Toten dankt, ist schon ein Toter, ein Umstand, den sich Hebel nicht auszusprechen traut, sich vielleicht auch nicht einzugestehen wagt, aber den er doch andeutet, wenn er auch die Zeugen des "Wiedersehens" das Glaubensbekenntnis der alten Braut so gleichmütig hinnehmen lässt, wie er es selbst als Erzähler tut. Die Rührung der Zeugen ebenso wie die des Erzählers - bezieht sich nicht auf die göttliche Gnade, deren Erweis die alte Frau im Wiederfinden des verlorenen Leichnams zu erkennen meint, sondern vielmehr auf die wieder auflebende Liebe zu ihrem unvergessenen Toten. So handelt Hebels Erzählung davon, wie man, unverhofft, mit den Toten in eine Gemeinschaft geraten kann, die keiner Sinnstiftung unter Lebenden dienlich ist. Es gibt offenbar eine Zugehörigkeit zu den Toten, ein Angehören, das sich von der Zugehörigkeit zu irgendwelchen Kollektiven von Lebenden unterscheidet. Dieses Angehören besteht bei Hebel bereits in der bloßen Erinnerung an den Toten, der Trauer (die deswegen nicht einfach "Arbeit" ist, weil sie nicht zur historischen Struktur gehört). Diese Erinnerung wird aber durch das Geschenk der Mumie in entscheidender Weise überboten. Die Überbietung besteht darin, dass die Leiche in ihrer "jugendlichen Schöne", wie sich Hebel ausdrückt, sogar noch das erotische Begehren zu ersetzen und der Zeit der Lebenden zu entheben imstande ist. In vergröberter psychoanalytischer Sicht könnte man sagen, dass der unbeseelte Leichnam hier als Partialobjekt fungiert, das zugleich (würde man wohl in lacanscher Manier hinzufügen) die Befriedigung des Begehrens auf ewige Dauer zu stellen verspricht. Wird der alten Frau insofern von ihrem Toten eine Rettung zuteil? Spricht der Text von einer besonders perversen Rettungshoffnung, dass nämlich die Toten die Lebenden zu retten hätten? Geht es Hebel um die Umkehrung der Fantasie, dass durch die Fürsorge der Lebenden - beziehungsweise durch das Historische als Spielart dieser Fürsorge - die Toten zum Gegenstand einer Rettung zu werden vermöchten? Aber indem man der allegorischen Ausdeutung von Rettung noch die Last der symbolischen Stellvertretung für die Befriedigung des Begehrens aufbürdet, überfrachtet man die Allegorie wohl so sehr, dass sie zerbricht. So scheint es wahrscheinlicher, dass es in Hebels Erzählung nur darum geht, ein Korrektiv anzudeuten, das dem üblichen Gebrauch der Toten für die Zwecke der Lebenden und ihrer Gemeinschaftsbildung die Möglichkeit eines anderen Angehörens entgegensetzt, in dem nichts und niemand gerettet wird, weil nichts zu retten ist (denn "die Erde" wird uns ohnehin nicht "behalten wollen"). Das "Wiedersehen" mit dem Toten wäre nicht eine wirkliche Wiederkehr und Wiederholung, sondern einfach ein Zeichen für die grundsätzliche, wenn auch vielleicht nur fallweise mögliche Korrigierbarkeit der menschlichen Verhältnisse. Diese

Korrigierbarkeit entzöge sich dem Muster des Intelligiblen. Es ginge schlicht um das Geschehen mit unerwartet glücklichem Ausgang, vielleicht so ähnlich wie in der Lotterie. Deren Lose werden, ließe sich behaupten, auch nur deswegen gekauft, weil sie die Teilhabe an der allgemeinen Möglichkeit eines korrigierenden Bruchs in den Verhältnissen der Individuen bedeuten, und zwar unabhängig davon, was diese Einzelnen für sich "begehren". Es wäre eine geschehensethische Auffassung der Wirklichkeit selbst, die mit der Entwertung des Historischen einherginge: Ohne die ethische Denkfigur der unerwarteten Tendenz zum Guten ließe sich das Wirkliche nicht verstehen, und auch das Historische als Modus der Ausdeutung der zeitlichen Wirklichkeit hätte dieser "moralischen Ontologie" (wie Nietzsche an einer Stelle über Kants Geschichtsphilosophie spottet) Vorrang einzuräumen.<sup>10</sup> Die Vorstellung, eine solche Ontologie könnte einen allgemeinen Zustand der Wirklichkeit erfassen, ist wohl noch stets so lachhaft, wie Nietzsche meinte. Sie wäre nichts, worauf man hoffen könnte, nicht nur deswegen, weil nicht alle moralischen Tendenzen des Wirklichen zum Guten geneigt wären (manche wären von Übel, andere gleichgültig), sondern auch, weil die geschehensethische Sicht nicht ohne Situationstypen operieren kann. Und solche Typen ließen sich kaum denken ohne perspektivische, deutend auferlegte Verstetigungen. Und doch, scheint Hebels Erzählung anzudeuten, gibt es

Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente (NF 1886 7[4]), Kritische Gesamtausgabe, VIII. Abt., Bd. 1, Berlin: de Gruyter 1970.

#### IV. Virenmüll und Virengeschichte

eine moralische Ontologie, die im Einzelfall so wenig lachhaft, so untypisierbar und unverhofft zutage tritt wie der Leichnam des schwedischen Bergmanns. Vorlängst bei einem Grubenunglück des Denkens verschüttet und vergessen, enthält sie ihre eigenen Gefahren – doch wenn sie da ist, ist sie da.

## DANK

Eine frühere Fassung des ersten Abschnitts erschien auf dem Blog des Leibniz-Zentrums für Literatur- und Kulturforschung, Berlin: https://www.zflprojekte.de/zflblog/2020/03/24/henning-trueper-unsouveraenitaet-inder-pandemie/[24. März 2020]. Dieser Text wurde von Sotera Fornaro ins Italienische übertragen, mit einem Vorwort versehen und ebenfalls in einer Internetpublikation veröffentlicht: http://www.visionideltragico.it/ blog/covid-19/le-tragiche-epidemie-della-ragione-lamancanza-di-sovranita-nella-pandemia [19. April 2020]. Dank für Anregungen, Hilfe, Korrekturen und Kritik an: Gwendolin Engels, Sotera Fornaro, Eva Geulen, Antonio Gómez Ramos, Alexandra Heimes, Razak Khan, Dirk Naguschewski, Morten Paul, Falko Schmieder, Daniel Weidner und Mario Wimmer, Für alles merk- und fragwürdig Gedachte dieser Seiten trage ich selbstverständlich allein die Verantwortung.

# **VERZEICHNIS**

V	ENZEIUNIII		der Instanzen	50
n	<b>ER ABSCHNITT</b>	_	32. Streitende Fakultäten	51
U	EN ADSCHILL		33. Ethisches Exil	53
			34. Statistik als Entfremdung	55
I.	Spazieren gewesen	7	35. Der unwillkommene Gast	56
2.	Industrielle Metaphern-		36. Kleine neue Gebote	57
	produktion	7	37. Katherlieschen	59
3.	Allegorie und Katachrese	8	38. Humanitärer Bruch	60
4.	Angstraum Theorie	9	39 Grenzen der wissenschafts-	
5.	Phobos und Deimos	Ю	theoretischen Analogie	62
6.	In Richtung einer Kultur-		40. Gefühle als Feld	63
	wissenschaft des Moralischen	13	41. Geschehensethik	64
7.	Trotz und Pandemie	15	42. Rare wereld, vind u niet?	66
8.	Abdera	17	43. Unheilsgeschichte	68
9.	Abderitismus	17	44. Maß und Unmaß	68
10.	Virale Antipolitik	18	45 Korollar zur Inkommen-	
II.	Unsouveränität	20	surabilität moralischer Werte	70
12.	Enge Handlungsspielräume	22	46. Fluch der Zweischneidigkeit	71
13.	Auf der Suche nach dem		47. It's all happening	72
	Dilemma	22	48. Singular und Plural	74
14.	Unschärfe der Prognosen	24	49. Schönes Wetter	74
15.	Fieber des Endes	26	50. Immer weiter	76
16.	Humanitäre Insellagen	27	51. Souvenir aus Havanna	79
17.	Situationstypen als		52. Systemkonfluenz	80
	historische Wiedergänger	28	53. Im Osten nichts Neues	82
18.	Humanitarismus als		54. Epistemische Untugend	84
	Raumordnung	30	55. Nebelhorn	86
19.	Ungewolltes, ungesolltes		56. Silly Party	87
	Denken	32	57. Die bösen Clowns	88
20.	Die uneigentlichen Ärzte an		58. Der lachende Philosoph	90
	der Seite der eigentlichen	33	59. Selbstunverständnis	
21.	Naturkultur	34	des Politischen	92
22.	Anmerkung zum Begriff		60. Örtliche Betäubungen	
	der Eigentlichkeit	35	mit halber Dosis	93
23.	Pandemie, oder:		61. Selbstbeweger	94
	Der kranke Arzt	38	62. Lust an der Verzögerung	96
24.	Verzicht auf Prolepsis	39	63. Entscheiden und Zaudern	97
25.	Alltagsmoral in der		64. Amnestie der Amnestie	99
	Alltagslosigkeit	41	65. Altersstarrsinn und	
26.	Moralisches Ungenügen		Silberfische	100
	vor der Statistik	42	66. Widersinn als Prinzip	
27.	Kindliche Moral	44	des Politischen	102
28.	Die liederlichen Alten	45	67. Off with their heads	104
29.	Nichts hören	46	68. Alte Bekannte	106
30.	Spektrum der gelebten		69. Moralpolitik heute, Eindrücke	107
	Dissonanz	48	70. Aufhebung des Abseits?	IIO

31. Der Traum vom Wechsel

71. Laokoon findet immer	
sein Auskommen	III
72. Seinesgleichen geschieht	115
73. Gesetz der Serie	
(translatio imperii)	116
74. Abhängigkeitserklärung	118
75. Sperrbezirk der Theorisierung:	120
76. Anhänglichkeitserklärung	122
77. Geschichtlichkeit,	
äußere Beziehungen	125
78. Ökologie des Virus	127
79. Müll und Geschichte	128
80. Gravitätische Euphemismen	131
81. Seuchenkarneval	133
82. Seuchenjahr	134
83. Urlaub vom Anthropozän	136
84. Jüngere Evolutionsgeschichte	
des Huhns	137
85. Die Schule ist aus	138
86. Leerer Stuhl am höchsten	
Gericht	140
87. Auge um Auge	142
88. Die Staatsverlassenen	143
89. Nachspiel der Arche Noah	146
90. Nicht mehr zu retten	148
91. Abschied von der	
"säkularisierten Eschatologie"	149
92. Was Narziss im Teich	
erblickte	151
93. Der schöne Tod	153
94. Ecce Homo	154
95. Wenn mir's nur gruselte	157
96. Das Unverhoffte	160

### **IMPRESSUM**

Dieses Buch ist Teil des AISLES-Projekts, für das Fördermittel des Europäischen Forschungsrats (ERC) im Rahmen des Programms der Europäischen Union für Forschung und Innovation "Horizon 2020" bereitgestellt wurden (Finanzhilfevereinbarung Nr. 863393).





Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.augustverlag.de und steht unter der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Seuchenjahr erscheint im August Verlag. Der August Verlag ist ein Forum für Theorie im Schnittpunkt von Philosophie, Politik und Kunst. Seit 2021 ist der August Verlag ein Imprint von Matthes & Seitz Berlin.

August Verlag august@augustverlag.de www.augustverlag.de

Erste Auflage Berlin 2021 Copyright der deutschen Ausgabe © 2021 MSB Matthes & Seitz Berlin Verlagsgesellschaft mbH, Göhrener Straße 7, 10437 Berlin Alle Rechte vorbehalten.

Abb. S. 112–113: El Greco: Laokoon (ca. 1610 –1614), National Gallery of Art, Washington D.C. 2010, Foto: Postdlf

Gestaltung: Selitsch Weig nach einem Entwurf von Christoph Stolberg Satz: Selitsch Weig

Druck: GGP Media GmbH, Pößneck

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind über http://dnb.d-nb.de abrufbar

Printed in Germany

ISBN 978-3-941360-83-9

# **BISHER ERSCHIENEN**

Georges Canguilhem DIE ERKENNTNIS DES LEBENS ISBN 978-3-941360-00-6

Marietta Kesting, Aljoscha Weskott (eds.) SUN TROPES Sun City and (Post-)Apartheid Culture in South Africa ISBN 978-3-941360-04-4

Anselm Haverkamp BEGREIFEN IM BILD Methodische Annäherung an die Aktualität der Kunst (Antonello da Messina, August Sander) Kleine Edition I ISBN 978-3-941360-02-0

Barbara Vinken EINE LEGENDE DER MODERNE Flauberts Einfaches Herz Flaubert Lectures I Kleine Edition 2 ISBN 978-3-941360-03-7

Volker Pantenburg RÄNDER DES KINOS Godard – Wiseman – Benning – Costa Kleine Edition 3 ISBN 978-3-941360-08-2

Jacques Rancière DER HASS DER DEMOKRATIE Kleine Edition 24 ISBN 978-3-941360-01-3

Alain Badiou KLEINES TRAGBARES PANTHEON ISBN 978-3-941360-06-8 Maria Muhle, Kathrin Thiele (Hg.) BIOPOLITISCHE KONSTELLATIONEN ISBN 978-3-941360-05-1

Jean Starobinski GESCHICHTE DER MELANCHOLIEBEHANDLUNG ISBN 978-3-941360-09-9

Thomas Khurana, Christoph Menke (Hg.) PARADOXIEN DER AUTONOMIE Freiheit und Gesetz I ISBN 978-3-941360-10-5

Juliane Rebentisch, Dirk Setton (Hg.) WILLKÜR Freiheit und Gesetz II ISBN 978-3-941360-11-2

Christoph Menke RECHT UND GEWALT Kleine Edition 4 ISBN 978-3-941360-14-3

Jonathan Culler WHY FLAUBERT? and Jacques Neefs LOVE, GODS, WARS A modern epic prose Flaubert Lectures II Kleine Edition 5 ISBN 978-3-941360-15-0

Thomas Schestag REALABSENZ, SCHATTEN Flauberts Erziehung: Zur Education Sentimentale Flaubert Lectures III Kleine Edition 6 ISBN 978-3-941360-16-7 Jalal Toufic VOM RÜCKZUG DER TRADITION NACH EINEM UNERMESSLICHEN DESASTER Kleine Edition 7 ISBN 978-3-941360-24-2

Branden W. Joseph THE ROH AND THE COOKED Tony Conrad and Beverly Grant in Europe (with an Essay by Tony Conrad) ISBN 978-3-941360-18-1

Alexander García Düttmann NAIVE KUNST Ein Versuch über das Glück Kleine Edition 8 ISBN 978-3-941360-13-6

Alain Brossat PLEBS INVICTA Kleine Edition 9 ISBN 978-3-941360-07-5

Jacques Rancière UND DAS KINO GEHT WEITER Schriften zum Film ISBN 978-3-941360-19-8

Anselm Haverkamp DIE ZWEIDEUTIGKEIT DER KUNST Zur historischen Epistemologie der Bilder Kleine Edition 10 ISBN 978-3-941360-23-5

Beate Söntgen, Gabriele Brandstetter RENAISSANCEN DER PASSION Flaubert Lectures IV Kleine Edition II ISBN 978-3-941360-22-8 Isabelle Graw, Peter Geimer ÜBER MALEREI Eine Diskussion Kleine Edition 12 ISBN 978-3-941360-28-0

Jacques Rancière BÉLA TARR. DIE ZEIT DANACH Kleine Edition 13 ISBN 978-3-941360-26-6

Björn Quiring (Hg.) THEATRUM MUNDI Die Metapher des Welttheaters von Shakespeare bis Beckett ISBN 978-3-941360-17-4

Georges Canguilhem DAS NORMALE UND DAS PATHOLOGISCHE ISBN 978-3-941360-20-4

Thomas Khurana (Hg.) THE FREEDOM OF LIFE Hegelian Perspectives Freiheit und Gesetz III ISBN 978-3-941360-21-1

Eva Horn, Michèle Lowrie (Hg.) DENKFIGUREN / FIGURES OF THOUHGT Für / For Anselm Haverkamp ISBN 978-3-941360-32-7

Andreas Fischer-Lescano RECHTSKRAFT Kleine Edition 14 ISBN 978-3-941360-29-7

Simon Rothöhler HIGH DEFINITION Digitale Filmästhetik Kleine Edition 15 ISBN 978-3-941360-25-9 Stefanos Geroulanos, Todd Meyers EXPERIMENTE IM INDIVIDUUM Kurt Goldstein und die Fragen des Organismus Kleine Edition 16 ISBN 978-3-941360-30-3

Rüdiger Campe, Christoph Menke, Anselm Haverkamp BAUMGARTEN-STUDIEN Zur Genealogie der Ästhetik ISBN 978-3-941360-38-9

Friedrich Balke, Rembert Hüser REISEN MIT KAFKA Paris, Weimar Kleine Edition 17 ISBN 978-3-941360-39-6

Jacques Lacan STRUKTUR. ANDERSHEIT. SUBJEKTKONSTITUTION Lacanian Explorations I Kleine Edition 18 ISBN 978-3-941360-37-2

Leon Filter BIEGEN Mit einem Essay von Helmut Draxler Kleine Edition 19 ISBN 978-3-941360-36-5

Volker Pantenburg u.a. (Hg.) WÖRTERBUCH KINEMATOGRAFISCHER OBJEKTE ISBN 978-3-941360-33-4

Jacques Rancière DIE WÖRTER DER GESCHICHTE Versuch einer Poetik des Wissens ISBN 978-3-941360-42-6 Slavoj Žižek
THE WAGNERIAN SUBLIME
Four Lacanian Readings of
Classic Operas
Lacanian Explorations II
Kleine Edition 20
ISBN 978-3-941360-41-9

Volker Pantenburg (ed.) CINEMATOGRAPHIC OBJECTS Things and Operations ISBN 978-3-941360-34-1

Frédéric Paul SARAH MORRIS CAPITAL letters read better for Initials ISBN 978-3-941360-46-4

David Joselit NACH KUNST ISBN 978-3-941360-47-1

Alexander García Düttmann GEGEN DIE SELBSTERHALTUNG Ernst und Unernst des Denkens ISBN 978-3-941360-49-5

Eva Geulen AUS DEM LEBEN DER FORM Goethes Morphologie und die Nager ISBN 978-3-941360-40-2

Daniel Loick DER MISSBRAUCH DES EIGENTUMS Kleine Edition 21 ISBN 978-3-941360-54-9

Georges Canguilhem REGULATION UND LEBEN Kleine Edition 22 ISBN 978-3-941360-43-3 Maria Muhle, Christiane Voss (Hg.) BLACK BOX LEBEN ISBN 978-3-941360-44-0

Astrid Deuber-Mankowsky QUEERES POST-CINEMA Yael Bartana, Su Friedrich, Todd Haynes, Sharon Hayes Kleine Edition 25 ISBN 978-3-941360-55-6

Felix Trautmann (Hg.) DAS POLITISCHE IMAGINÄRE Freiheit und Gesetz V ISBN 978-3-941360-31-0

Eric L. Santner GESETZ UND PARANOIA Freud, Schreber und die Passionen der Psychoanalyse Lacanian Explorations III ISBN 978-3-941360-53-2

Christoph Menke RECHT UND GEWALT Erweiterte Neuauflage Kleine Edition 26 ISBN 978-3-941360-14-3

Richard Baxstrom, Todd Meyers VIOLENCE'S FABLED EXPERIMENT Kleine Edition 27 ISBN 978-3-941360-57-0

Christoph Menke AM TAG DER KRISE Kolumnen Kleine Edition 29 ISBN 978-3-941360-62-4 Anne von der Heiden,
Sarah Kolb (Hg.)
LOGIK DES IMAGINÄREN
Diagonale Wissenschaft nach
Roger Caillois
Band I: Versuchungen durch Natur,
Kultur und Imagination
ISBN 978-3-941360-58-7

Katja Müller-Helle (ed.) THE LEGACY OF TRANSGRESSIVE OBJECTS ISBN 978-3-941360-64-8

Samo Tomšič THE LABOUR OF ENJOYMENT Towards a Critique of Libidinal Economy Lacanian Explorations IV ISBN 978-3-941360-56-3

Gilles Deleuze, Claire Parnet DIALOGE ISBN 978-3-941360-48-8

Anne Sauvagnargues ETHOLOGIE DER KUNST Deleuze, Guattari und Simondon Kleine Edition 30 ISBN 978-3-941360-60-0

Eric Fassin REVOLTE ODER RESSENTIMENT Über den Populismus Kleine Edition 31 ISBN 978-3-941360-68-6

Jörg Dünne KOSMOGRAMME Geohistorische Skalierungen romanischer Literaturen Kleine Edition 32 ISBN 978-3-941360-69-3 Christian Maurel FÜR DEN ARSCH Mit einem Essay von Peter Rehberg Kleine Edition 28 ISBN 978-3-941360-63-1

Anna Häusler, Elisabeth Heyne, Lars Koch, Tanja Prokić VERLETZEN UND BELEIDIGEN ISBN 978-3-941360-70-9

Jörg Kreienbrock DAS MEDIUM DER PROSA Studien zur Theorie der Lyrik ISBN 978-3-941360-66-2

Ludger Schwarte DENKEN IN FARBE Zur Epistemologie des Malens ISBN 978-3-941360-71-6